

هيجل

جدلية الدين والتنوير

«من دروس فلسفة الدين لهيجل»

ترجمة
أبي يعرب المرزوقي

هيجل

جدلية الدين والتنوير

«من دروس فلسفة الدين لهيجل»

ترجمة

أبي يعرب المرزوقي



الطبعة الأولى 1435هـ 2014م

BL51.H4412 2014
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1770-1831.
[Vorlesungen über die Philosophie der Relgion]
جدلية الدين والتنوير/ هيجل ؛ نقلها إلى العربية أبو يعرب المرزوقي.-أبوظبي : هيئة أبوظبي للسياحة والثقافة، كلمـة، 2014.
ص. 373 ؛ 17×24 سم.
من دروس فلسفة الدين.
ترجمة كتاب : Vorlesungen über die Philosophie der Relgion.
تدمك: 0-312--17-9948-978
1- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1770-1831.　　2- الدين و الفلسفة.
أ- مرزوقي، أبو يعرب.

يتضمن هذا الكتاب ترجمة الأصل الألماني:
G.W.F. Hegel
Vorlesungen über die Philosophie der Relgion
Suhrkamp Tasenbuch Wissenscahft



www.kalima.ae
ص.ب 2380 أبوظبي، الإمارات العربية المتحدة، هاتف: 300 6215 2 971+ فاكس: 127 6433 2 971+

هيئة أبوظبي للسياحة والثقافة
ABU DHABI TOURISM & CULTURE AUTHORITY

جدلية الدين والتنوير

المحتوى

الباب الأول: مفهوم الدين

الباب الثاني: دروس في أدلة وجود الإله

مقدمة المترجم

تهدف هذه المقدمة لعلاج خمس مسائل، رأيت من الواجب تقديمها للقارئ عامة وللقارئ المختص، حتى يكون إقباله على العمل على دراية بشروط إعداده. فيكون ذلك شبه عقد بينه وبين المترجم، ومن ورائه المؤلف الذي قد يكون في متناوله الوصول إليه بطرق أخرى إما مباشرة في لسانه أو عن طريق ترجمة إلى إحدى اللغات الأوروبية الحديثة التي أصبحت جزءاً لا يتجزأ من ثقافة القارئ العربي:

أولاها تجيب عن سؤال: لماذا نترجم دروس هيجل في فلسفة الدين؟

والثانية تجيب عن سؤال: لماذا اخترنا هذه النشرة من نص الدروس؟

والثالثة تجيب عن سؤال: كيف تم تحقيق نص الدروس والضميمة ؟

والرابعة تجيب عن سؤال: لماذا اخترنا عرض الدروس بصورة فيها بعض المخالفة للمعهود في النشرات السائدة؟

والأخيرة تجيب عن سؤال: لماذا لا بد من الترجمة من الأصل عملاً بما كانت عادة العرب في لقائهم مع الفكر اليوناني؟ فقد بدأوا بترجمات عن لغة وسيطة كانت في العادة اللغة السريانية ثم تجاوزها إلى الترجمة من الأصل اليوناني مباشرة.

المسألة الأولى
لماذا نترجم دروس هيجل في فلسفة الدين؟

هذا سؤال يقبل للعلاج من منظورين:

علاج فلسفي عام قد يعتبر البعض بمقتضاه التساؤل نفسه عديم المعنى، لأن البحث الفلسفي مطلق الحرية ولا يحتاج إلى تبرير. لكنه قابل للتعليل بأهمية الإشكالية في فكر العصر عامة وفي فكر هيجل خاصة. فمن منظور عام يعد هذا الكتاب شديد الأهمية لأنه، إضافة إلى كونه محاولة في تأسيس فلسفة الدين، يعد تقويما لعصر الأنوار وفلسفته وتجاوزا للمقابلة السطحية بين الفلسفة والدين.

ثم علاج من منظور حاجات المسلم في عصرنا خاصة، وجل القضايا التي يعالجها هيجل تعد اليوم من المسائل الحارقة في فكرنا العربي الإسلامي الحالي[1]. كما أن القارئ المسلم قد يجد في هذا المصنف الكثير مما يمكن أن يفهمه دلالات إغفال هيجل الكلام على الإسلام في هذه المحاولة التي تكاد تشمل كل الأديان المعروفة في عصره، لكنها أغفلت ذكر الإسلام وتحديد منزلته في تكوينية الوعي الديني.

لن نسهب بالكلام في هذه القضية الثانية، لأن محلها هو الكتاب الثاني عندما نناقش عرض تكوينية الوعي الديني والأشكال الدينية المتوالية. لكن القضية الأولى مهمة جداً وهي تتصل بمضمون الكتاب الأول الذي نقدم ترجمته الحالية. ففلسفة الدين الهيجلية تصل بين تطور الوعي الديني وتقدم الفكر الفلسفي وانتقاله من العقل التحليلي أو ما اصطلحنا على تسميته بالحصاة[2] إلى العقل التأملي أو النُّهى[3] ومن المقابلات الكلامية (نسبة إلى علم الكلام) التي تجمد المعاني إلى الحركية الجدلية التي تحاكي حيوية المعاني وتطور الوعي الإنساني في مجالي

(1) مثل علاقة الفلسفة والدين وعلاقة الدين والدولة وعلاقة العلم والإيمان إلخ...

(2) الحصاة Verstand أحد أسماء العقل بوظيفته الرياضية كما تدل على ذلك الحصوات التي تستعمل في الحساب ومنها الإحصاء وذلك هو القصد بالعقل عند حصره في وظيفة التحليل دون الارتقاء إلى مستوى التأويل وتجاوز التجربة إلى العلاقات التي يحاول هيجل التعبير عنها بالجدل ويصفها كنط بما يقبل التفكير الفلسفي كما في معنى المثل والأفكار المتعالية دون أن يقبل العلم التحليلي.

(3) النُّهى أحد أسماء العقل بوظيفته التي تبلغ الغاية كما تدل على ذلك النهاية أو الذهاب بالفكر إلى غايته ونترجم به كلمة فارنونفت Vernunft وهذا المعنى هو المقابل الحقيقي للعقل بمعناه كما يعرفه المحاسبي في كتابه عن العقل حيث يجمع بين النظر والعمل أو بين المعرفة النظرية والحكمة الخلقية وعدم الاقتصار على المعرفة البراجماتية المعتمدة على الحساب والمصلحة النفعية.

المعرفة العلمية والمعرفة الدينية.

القضية الأولى

كما أسلفنا، فإن هذه القضية مهمة بالنسبة إلى الانتقال من لا تاريخية الفكر الفلسفي، والفصل شبه التام بين تكوينية الوعي الفلسفي وتكوينية الوعي الديني في صلتهما بتقدم الفكر الإنساني، وتطور المعرفة بالوجودين الطبيعي والتاريخي. ففضلاً عن صلة هذه القضية بفلسفة الدين على التعيين لأن هيجل كان يعتبر تأسيس فلسفة الدين مشروطاً بتجاوز النقد الكنطي وخاصة نظرية المعرفة المتعالية، فإنها لذاتها قضية أساسية في الفكر الفلسفي المعاصر أو فكر ما بعد الكنطية. فمن دون النقد الهيجلي. لم يكن بالوسع تصور حصول ظاهرتين في الفلسفة النظرية والعملية بخلاف ما يقال عادة عن دور هيجل وخاصة فيما يتعلق بالفلسفة العملية لما ساد من اعتقاد خاطئ حول علاقة الماركسية بالهيجلية. فالنقد الهجيلي حرر الفكر النظري والعلمي في وقت سادت فيه الدغمائية القبلية ليعوضها بالتكوينية التاريخية للعقل الإنساني، إذ إن العقل الإنساني يكون نفسه بنفسه لكأنه «كاوزا سوي» في مخاض تاريخي حقيقي، موضوعه التجارب الفعلية التي تمكنه من قطع مراحل نضوجه الفعلي وبسط حقيقته. فبرأيه أن الباطن الذي لا يظهر باطن أجوف وخاو. وغالباً ما كانت استعارات هيجل مستمدة من حياة النبات والحيوان والقياس على مراحل تكوينية الفرد: جوهر مضمون فينومينولوجيا الروح (إبداع البداية الهيجلية):

ففي الفلسفة النظرية لم يعد بالوسع فهم نظرية المعرفة والفكر الفلسفي النظري من دون اعتماد دور التجربة التاريخية للمناهج العلمية، ودور اللسان واللغة فيه، بحيث إن الانتقال من فلسقة الوعي إلى فلسفة اللغة يعد من أهم الإنجازات التي يمكن أن نعتبرها من ثمرات هذا النقد الهيجلي للنقد الكنطي. ومعنى ذلك أن هيجل كان أقرب إلى هردر منه إلى كنط دون أن يعني أنه يتنكر بالإطلاق إلى كل ما أضافه النقد الكنطي للفكر الفلسفي وخاصة فيما يتعلق بمضمون النقد الثالث (نقد مملكة الحكم) الذي يخصه هيجل في دروس فلسفة الدين عامة وفي الضميمة خاصة بعناية كبيرة لعلاقته بأدلة وجود الإله.

وفي الفلسفة العملية لم يعد بالوسع فهم نظرية القيمة والفكر الفلسفي العملي من دون

اعتماد التجربة التاريخية للممارسات السياسية ودور العمل والاقتصاد فيه، على اعتبار الانتقال من الفلسفة المثالية إلى الفلسفة الماركسية يعد من أهم الإنجازات التي يمكن أن نعتبرها من ثمرات هذا النقد الهيجلي للنقد الكنطي: دور العمل والإنتاج الاقتصادي والممارسات السياسة في التاريخ الفعلي للجماعات البشرية.

القضية الثانية

رغم أن هيجل يحاول أن يضفي على المسيحية طابع الغاية الأخيرة من تطور الدين، فيبدو بذلك وكأنه ألغى الحاجة إلى ما يتجاوزها في الاكتمال، أعني الإسلام الذي يمثل عندنا الدين الفاتح بما هو فطري والدين الخاتم بما هو حصيلة التطور التاريخي لوعي الإنسانية الديني، فإنه يخون نفسه في كلام له في مواضع أخرى، وخاصة عند المقارنة بين الدين المسيحي والدين الإسلامي، كما في الباب الرابع فصله الثاني من فلسفة التاريخ، إذ يتصور الإسلام قد حقق بسرعة أكبر ما سعت إليه المسيحية من قبله أعني تحقيق القيم الروحية والعقلية في التاريخ الفعلي، حتى وإن استدرك على ذلك باعتباره الإسلام مقصوراً على التجريد والمسيحية قد حققت من بعده في حركة الإصلاح ما عجز دونه بصورة عينية.

فيكون بذلك قد اعتبر الدين المسيحي في شكله الأول غير تام، واعتبر تمامه في عودته لأصله اليهودي دون تعليل لما يتجاوزه به، اللهم إلا إذا كان يعتبر التغيير الكيفي فيه ناتجاً عما أضافه إليه الآباء الأوائل مما استمدوه من الأفلاطونية المحدثة. لكن ذلك متعلق بالنظر وليس بالوصل بين الديني والدنيوي، أو الديني والسياسي بالمعاني التي تشبه إلى حد كبير ما يمكن أن يكون الإصلاح قد استوحاه من الإسلام، بفضل التواصل الذي حدث طيلة قرون الصدام واللقاء بينهما في أوروبا عامة وفي البلقان خاصة.

ومن يقرأ ما يُخفى بين السطور يدرك أن الكثير من المعاني أخذت من الإسلام ومن علم الكلام الإسلامي مع تشويه علته سطحية الاطلاع على التراث الفكري الإسلامي. وعندما يقول هيجل إن الأديان من حيث تواليها خاضعة لحتمية المفهوم وهي ليست خاضعة لحتمية خارجية، بل إن الروح هو الذي فرضها بطبيعته على العالم وأوصلها إلى الوعي به: ف«**ما هو محدد بفضل المفهوم لا بد أن يوجد. والأديان وكيف توالت ليسا بالأمرين اللذين حدثا بالصدفة. فالروح**

هو الذي يحكم الأمر الباطن، وإنه لمن قلة الذوق ألا نرى في ذلك إلا الصدفة على منوال فكر المؤرخين»[1] وعندما يضيف «**إذ ننظر في هذه الأديان المحددة بمقتضى المفهوم فإن نظرنا نظر فلسفي خالص فيما هو موجود. والفلسفة بصورة عامة لا تنظر في شيء ليس بموجود. وهي لا تهتم بما لا قوة فيه وما هو خال بإطلاق من قوة الاندفاع نحو الوجود**» فإنه يضع المسلم أمام سؤال محير: كيف لهيجل حينئذٍ أن يهمل مع ذلك ذكر الإسلام؟ ألا يعني ذلك ضمنا أحد أمرين:

إما أنه ينفي عن الإسلام صفة الدين حتى بمعنى الأديان غير المكتملة، وهو ما يتناقض مع ما سلف التنويه إليه في فلسفة التاريخ من أن كل التجارب الدينية مهما تدنت تتضمن نفس الهم الروحي.

أو هو يتجنب الكلام عنه حتى يأخذ أهم ما فيه لينسبه إلى ما يعتبره الشكل النهائي من الأديان، مع حفظ بعض خصائص المسيحية حتى تكون مكتملة حسب رأيه.

لكن إذا كان أقصى ما يتمثل فيه الدين المتجلي والحقيقي، الدين الذي يعتبره الخاتم في آن هو المسيح بما هو ابن الإله، وكانت الحجة هي وحدة العقل المتناهي والعقل المطلق أعني قياس العقل الإلهي على العقل الإنساني من حيث الطبيعة رغم اختلاف المدى، فإن ذلك لا يعد في المنظور الإسلامي آخر مراحل السمو الديني، بل هو آخر مراحل التشبيه: تشبيه الأله بأرقى الكائنات المعلومة للإنسان أي بالإنسان نفسه. وإذن فالمسيحية بهذا المعنى لا يمكن أن تكون الدين التام والخاتم. فيكون هيجل لم يؤسس لفلسفة الدين الخاتم في الغاية بل لتأليه الإنسان أو لتأنيس الإله. أما الدين الخاتم أي الإسلام، فهو يتجاوز مرحلة تشبيه الإله بالإنسان، بل وكل تشبيه ليحرر الإنسانية من الوثنية التي هي جوهر التشبيه عامة.

ومن ثم فالدين الذي يؤمن بهذه الفكرة المؤلهة للإنسان أو المؤنسة للإله، ليس آخر الأديان فضلاً عن أن يكون أتمها. إنما الدين التام والخاتم هو الذي يحرر الإنسانية من تأليه الإنسان ومن كل الشرور التي نتجت عنه. وهذا هو الفهم الحقيقي للدين الإسلامي بعد أن غاب هذا المعنى لأن شروره لم تتحقق في النشأة الأولى، ومن ثم فهو لن يحصل إلا بعد تحقق هذه الشرور في ذروتها، أعني العولمة التي أفسدت الزرع والضرع، وجعلتنا ندرك معنى دحض الإسلام لتأليه الإنسان في الدين المسيحي غاية تشبيه الخالق بغاية المخلوقات من هذا المنظور.

---

(1) هيجل المجلد الأول الجزء الأول ص. 80.

المسألة الثانية
تعليل اختيار هذه النشرة ومراحل تحقيق النص

اخترنا أن ننقل دروس هيجل في فلسفة التاريخ بالاستناد إلى نشرة تجمع بين الشروط العلمية الأساسية لمعرفة نص هيجل والطابع العام المتحرر من الثقل الأكاديمي الذي يعتمد كثرة التهميش والتعليقات كما يقتضيها تاريخ النصوص من جنس نشرة والتر ياشكوه **Walter Jaeschke** الذي أعد رسالته على تحقيق هذا النص[1]. فما ينشر في زوركمب تاشنبوخ فسنشافت surkamp tascenbuch wissenschaft يحافظ على الشروط العلمية الأساسية للنصوص، دون أن يثقلها بما يجعلها موجهة حصراً لمؤرخي النصوص ومحققيها ولدقيقي الاختصاص في فكر صاحبها. لذلك فسلسلة نشراتها حاصلة على ثقة أهل الاختصاص، ومحافظة على أهم مقومات المعرفة العلمية بموضوعها، مع البقاء في متناول المثقفين الذي ليسوا بالضرورة من أهل الاختصاص الدقيق في تاريخ النصوص. وقد حرصنا على تضمين هذه المقدمة تعليق الدار الناشرة على أهم مراحل تحقيق النص، وعلى المنهجية التي اتبعت في هذه النشرة وفيها الإشارة إلى ما حاولنا تلخيصه لتعليل اختيارنا الاعتماد عليها. فقد جاء هذا التعليق في ذيل النشرة في الصفحات 537–539 من المجلد الثاني متضمناً التوضيح التالي لتحقيق النص ومنهجية تكوينه في المسألة الموالية (ترجمة).

---

(1) نشرة المكتبة الفلسفية المجلد 459 دار فيليكس ماينار همبورج للجزء الأول من الدروس والمعتمدة على التحقيق النقدي لفالتار ياشكوه التي نشرها بين سنتي 1925 و1929 والتي نشرت بمقدمة موجزة بعنوان:

G.W.F. Hegel, Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuscrpite, Band 3, Herausgegeben von Walter Jaeschke. Hamburg 1993.

المسألة الثالثة
تحقيق النص في النشرة الألمانية المعتمدة

ألقى هيجل دروسه في فلسفة الدين عدة مرات. فقد قدمها سنة 1821 ثم سنة 1824 ثم سنة 1827 وأخيراً سنة وفاته 1831. وكانت دروسة تتغير في كل مرة، إذ هي تتضمن أجزاءً محولة تغييراً يعكس تطور الفكرة ونموها. لكن ما يوجد منها بخط هيجل نفسه ليس إلا في شكل خطاطة بالنسبة إلى مجموعة الدرس الأول الذي ألقاه سنة 1821 الدرس الذي راجعه وأضاف عليه وكذلك بالنسبة إلى الدرس الثاني لسنة 1824 الذي كان يستعمله خطة لإلقاء درسه الشفوي. وقد صاغ أحد المتابعين مخطوطة من هذا الدرس (هو هوابتمن فون جريشهايم) استعملها هيجل بعد ذلك في درسه سنة 1827. وهذا الدرس الثالث الذي دونه السيد ماير أصيل سويسرا اعتمده هيجل في درسه الأخير سنة 1831 ومنه أعد ابنه كارل هيجل نسخة.

وهذه النسخة مع بعض المخطوطات الأخرى، ومنها خطاطات هيجل التي وجدت فيما تركه من أعماله غير منشور حقق فيليب مارهاينكو عندما شرع مباشرة بعد وفاة هيجل في إخراج هذه الدروس ضمن نشرة الأعمال التي عنيت بها حلقة «أصدقاء مخلد الذكر». وقد صدرت هذه النشرة سنة 1832 في المجلدين الحادي عشر والثاني من الأعمال الكاملة بوصفها النشرة الأولى. ثم صدرت النشرة الثانية سنة 1840 بعد أن طرأ عليها تغيير وتوسيع كبيرين كان المسؤول الأساسي عليهما السيد برونو باور. وقد كتب السيد مارهاينكو في افتتاحية هذه النشرة «إن المبدأ الذي قادني خلال تحرير النشرة الأولى، هو ما قيدني به اعتباري عروض هيجل الأخيرة لهذا العلم الوثائق الأكثر نضوجاً لفكره. أما الآن فقد بات من الواجب على عصرنا ليس فحسب أن يستعمل بالإضافة إلى الكراريس التي استعملت نسخ ناسخين آخرين، يمكن بفضل استعمالها إصلاح الكثير مما سبق استعماله، بل والأفضل كذلك الإقلال من استعمال ما تقدم استعماله جزئياً أو كلياً والعودة إلى الأوراق التي خطها هيجل نفسه بيده». ومن المواد الجديدة استعمل برونو باور نسخاً من درس 1821 (لصاحبها هنش) ومن درس 1824 (لميشلي وفورستر) ومن درس 1827 (درويزن) ومن درس 1831 (جاير رايشناو روتنبارج) وخاصة مطوية ضمن ما تركه هيجل من مخطوطات تحتوي على خطط بخطه حول بعض الأغراض من

الدروس استغلها باور في نشرته الجديدة.

إن هذه النشرة الثانية التي قدمها كذلك جلوكنار في نشرة عيد ميلاد النشرة (المجلد الخامس عشر والسادس عشر) لم تبق في الدراسات الهيجلية بمعزل عن البحث. وخاصة ما تعلق منها بالتقسيم الذي اختاره باور والكثير من تدخلاته في النص لم تبق دون هجوم نقدي عليها. فنهج الفكر فيها غامض وترتيب المادة تحكمي.

لذلك انتهج لاسون في نشرته للنص (1925—29) طريقاً آخر. فاعتمد أساساً على مخطوطة هيجل الأصلية (بالنسبة إلى درس 1821) التي وصفها مارهاينكو بالصورة التالية: (إنها)» في الحقيقة تامة خارجياً، أعني أنها تمتد إلى العمل كله، لكنها لم تكن محررة إلا في بعض الخصائص الجزئية الكبرى منها، في الغالب في بعض الكلمات الجزئية التي كانت معدة بصورة بسيطة بهدف تطويرها في العرض الشفوي. وبالمقارنة مع تحرير الشكل الذي أخذ هذا المضمون جوهرياً في العرض الشفوي في تلك السنة المشار إليها يمكن لنا أن نعتبر تلك الخطاطة الأولى بصورة ملحوظة خطاطة ناقصة سواء تعلق الأمر بمجاهدة الروح، أو بمجاهدة المضمون أو كذلك بالنسبة إلى الشكل الأكثر تحديداً». فأتم لاسون هذا الهندام —بفضل إضافات خاصة به وبفضل مقاطع أخذها من نسخ الدروس الثلاثة ذلك أنه لم يكن متوفراً لديه أي نسخة من الدرس الأخير كما لم يستعمل خطاطات هيجل التي نشرها باور كذلك ولم يستكمل بها نشرته. فكانت هذه المحاولة توليفة جمعت بين دروس مختلفة شديد الاختلاف فيما بينها والتي هي حرفياً نصوص أصلية لكنها فيما يخص تطور الفكر الهيجلي هي بالأحرى موضع تساؤل وهي على كل حال ليست أكثر شفافية من تأليف باور.

وما دامت مهمة تقديم نشرة موثوقة بحق للدروس حول فلسفة الدين لم تحسم بعد فإن نشرة 1840 لا يمكن أن نعتبر تجاوزها قد حصل.

قدم هيجل الدروس حول أدلة وجود الإله سنة 1829 بوصفها تتمة لدرسه في المنطق. والمخطوطة التي وجدت فيما تركه هيجل من أعمال غير منشورة كانت شبه تامة التحرير. فهيجل أراد،كما حكى مارهاينكو، أن يعدها للطبع في شتاء 1831—32. لكن الموت حال دونه وتحقيق ذلك. وقد نشر مارهاينكو هذه المخطوطة في شكل ضميمة للدروس حول فلسفة الدين (المجلد الثاني عشر من الأعمال) وأضاف إليها خطاطة غير مؤرخة وثلاثة تحارير مؤرخة

(من درس فلسفة الدين لسنة 1827 و1831).

لم يحفظ مخطوط هيجل. لذلك فإن لاسون لم يكن بوسعه سنة 1930 إلا أن يعتمد على هذا المجلد الثاني عشر من أعمال هيجل. لكنه قدح في فنيات النشر غير الدقيقة لمارهاينكو وباور رغم إعلانه بآراء متناقضة حول حال المخطوطة التي يجهلها في فاتحة نشرته وفي ذيلها. وقد ظهرت هذه الدروس الستة عشر ومعها ثلاثة ضمائم في نشرة استدراك مفردة سنة 1966 (مكتبة الفلسفة المجلد 64). وهي تنتسب بالأحرى إلى المنطق أكثر من انتسابها إلى فلسفة الدين. لذلك فمباشرة في الفقرة الثانية من الدرس الأول قال هيجل ما يجدر أن يقال. فعنده أن نظرية الدين «**ما كانت علمية لا تختلف عن المنطق بالحد الذي يبدو مما يظهر أو ما يظهر من هدفنا (في فلسفة الدين)**». وهذا يصح على الدروس حول فلسفة الدين صحته على دروس أدلة وجود الإله، لذلك فقد أضيفت هي أيضاً إلى هذه النشرة.

إن نص المجلدين هذين 16 و17 يتطابق مع نص الأعمال الوارد في المجلدين الحادي عشر والثاني عشر (اللذين نشير إليهما ب=W) من أعمال هيجل. وبالنسبة إلى تحقيق النص استعنا بنشرتي لاسون لسنوات 1925–30 (=لاسون). وفي حالة دروس فلسفة الدين، حيث يورد لاسون نصوصا شديدة البعد عن النص الأصلي، سواء من حيث الترتيب أو من حيث بعض المقاطع الجزئية، فلم يكن من الطبيعي أن نشير إلى كل الاختلافات أو أن ننوه على الأقل حيث توجد بنحو ما مقاطع متطابقة. وبالأحرى فإننا اقتصرنا على الإحالة إلى نص لاسون وخاصة عندما يتعلق بالمخطوط الهيجلي إذا بدا ذلك متوفراً. والهدف هو دائماً أن نقدم ما استطعنا إلى ذلك سبيلاً نصّاً ذا معنى وقابلاً للقراءة في نفس الوقت.

المسألة الرابعة
تعليل القسمة التي فضلناها

ما الذي يجعلنا نفضل عرض القسم التأملي من فلسفة الدين وضميمتها حول أدلة وجود الإله بصورة مختلفة عن المعتاد فنلحق الضميمة بالجزء الأول من فلسفة الدين الجزء المتعلق بتعريف الدين، وفلسفته وعلاقتها بفكر العصر عامة وبالفلسفة النقدية خاصة، والوصل بينها وبين الفلسفة التأملية الجدلية؟ فالمعلوم أن دروس هيجل في فلسفة الدين تتألف من ثلاثة أجزاء:

أولها يحدد مفهوم الدين خاصة.

والثاني تكوينية الوعي الديني والأشكال الدينية الوضعية.

والأخير يخصص للدين المسيحي أو الدين المتجلي بمصطلح هيجل. ويضاف إلى هذه الأجزاء ضميمة تعالج أدلة وجود الإله[1].

وقد نشر هذا العمل في النشرة التي اخترناها في مجلدين:

أولهما يحتوي على الجزء الأول والنصف الأول من الجزء الثاني

والثاني يحتوي على النصف الثاني من الجزء الثاني والضميمة.

لكن الدروس نجدها في نشرات أخرى مؤلفة من ثلاثة أجزاء، دون ضم الضميمة إليها فتنشر على حدة. لكننا فضلنا ترتيباً آخر، يركز خاصة على الفلسفة التأملية أو النقد الجدلي للنقد المتعالي، ترتيبا نعلله فيما يلي من فقرات هذه المقدمة. قدمنا الضميمة لنعالج المسائل المنهجية ونحدد مفهوم الدين بسبب صلتها المباشرة به فضلاً عن دورها التأسيسي في علاج نظرية هيجل في تطور فكرة الدين وأشكاله عامة، وفكرة الدين المسيحي وخصائصه خاصة. ولهذا التقسيم الذي اخترناه علاقة وطيدة بما أشرنا إليه في المسألة الأولى خاصة، وحتى في المسألة الثانية من تعليلنا للحاجة إلى ترجمة هذه الدروس: **فالإضافة الفلسفية الهيجلية في النظر والعمل فضلاً عن الطابع الحارق لهذه المسائل في لحظتنا الحضارية العربية الإسلامية، يقتضي أن نصل**

---

(1) ونحن لا نستعمل «الله» بدلاً من الإله لأن الله اسم علم على الإله وهو الوحيد الذي يعترف له المسلمون بالألوهية كما هو بين من الشهادة: «لا إله إلا الله». فلفظة الإله عامة يصح إطلاقها على كل تصور يطلق عليه هذا الاسم. أما لفظة الله اسم علم ولا يمكن أن يطلق على الإله الوحيد الذي يقره الإسلام.

الضميمة بالمدخل التأسيسي لفلسفة الدين الهيجلية[1].

ومعنى ذلك أن فلسفة هيجل التأملية في الدين (**ص.1 إلى ص.247 من المجلد الأول في النشرة التي اخترناها**) ومعه أدلة وجود الإله[2] (**ص.345 إلى ص.534 من المجلد الثاني منها**) يمثلان القسم الفلسفي المؤسس لنظرية هيجل في تأسيسه لمفهوم الدين، وأسس النظرة التكوينية للوعي الدينيي، أو تطور فكرة الدين وتوالي أشكاله، اعتماداً على نظرية المفهوم وتطور الروح لتحقيق ذاته الحرة وعلاقة روح الإنسان وروح الإله المطلق، على مستوى مفهومي ومنطقي أولاً (الجزء الأول والضميمة). ويمكن القول إن أهم ما في هذا الكتاب ينقسم إلى مسألتين أساسيتين:

الأولى هي التأسيس الفلسفي لفلسفة الدين، ولمفهوم الدين في مستويات المعرفة الإنسانية من الإحساس إلى الحدس إلى العقل وحتى الخيال المصاحب لها جميعا.

والثانية هي النقد النسقي لفلسفة كنط، ولقصور النقد المتعالي عن تأسيس نظرية في المعرفة قادرة على فهم فلسفة الدين وعلاقتها بنظرية المعرفة وطبيعة قدرات العقل الإنساني.

أما تطور الفكرة الدينية ومراحل تحرر الروح، وتحققه في تاريخ الأشكال الدينية فهما مسألتان أخريان ذاتي أهمية ثانوية، بالقياس إلى النقد الجدلي للنقد المتعالي الذي يعنينا وذلك لعلتين:

الأولى أن البحث العلمي في الأديان، قد تجاوزه إلى حد كبير لتقدم الأنثروبولوجيا الدينية التي لم تكن بحوثها الميدانية ومنوجرافياتها متوفرة في عصر هيجل. لذلك فمعلومات هيجل زهيدة وهو بالأحرى يكتفي بملاحظات سريعة، مستمدة من تصوره القبلي لتطور العقل

(1) وقد يعجب الكثير من القراء العرب إذا وجدوا أن الأهمية التي يوليها الفكر الغربي في لحظة الفلسفة النقدية ونقد النقد الهيجلي والهردري ذات صلة متينة بالعلاقة بالفكر العربي الإسلامي ذلك أن أهم مسائل نقد العقل الخالص ونقد العقل العملي ونقد ملكة الحكم وردود هيجل في نقده للنقد تمثل جوهر الخصومة الفلسفية والكلامية العربية الإسلامية بل إن أدلة وجود الله لم يكن لها وجود قبل القرآن وعلم الكلام والفلسفة العربية الإسلامية. ويكفي الاطلاع على العلاقة بين موضوعات الجدل المتعالي وتهافت الفلاسفة لمعرفة هذه العلاقة مع العلم أن أنسالم متأخر جداً بالقياس إلى أدلة وجود الله المشتركة بين علم الكلام والفلسفة الإسلاميين وحتى لايبنتس وديكارت لم يكن لكلامهما في هذه المسائل ما يمكن أن يخفي الصلة الوطيدة بعلم الكلام والفلسفة الإسلاميين.

(2) من المعلوم أن الجزء المتعلق بأدلة وجود الله مجرد ملحق في كتاب هيجل وهو يعرضه على أنه ملحق اضطر إليه لإتمام واجبه التعليمي وليس جزءاً من خطة كتاب فلسفة الدين. لكننا نعتقد أنه جزء لا يتجزأ من الكتاب لأن الترقي نحو المفهوم هو نفسه أدلة وجود الله وكلاهما مؤسس لنظرية عرض تاريخ تطور الوعي الديني من خلال توالي أشكال الأديان. فهي مبنية على التطور في الوعي الإنساني ببعده الديني كما حصل في التاريخ من خلال تطور أشكال الدين.

الإنساني فيما يمكن أن يعد مجرد تطبيق لنتائج فينومينولوجيا الروح، التي كتبها في بدايات حياته العلمية.

الثانية أن البحث العلمي في الأديان، وخاصة في تكوينيتها التاريخية لا يمكن أن يقبل التفسير القبلي للظاهرات التي توصف بكونها دينية، اعتماداً على فكرة مسبقة هدفها الأول والأخير البرهان على أن أحد الأديان هو الدين الوحيد الصحيح[1].

ولعل الدرس الأخير (السادس عشر) من أدلة وجود الإله كافٍ وزيادةً لبيان وجاهة هذا الترتيب الذي اخترناه، بوضع الضميمة مع الجزء الأول من فلسفة الدين، لأنها بمناقشة أدلة وجود الإله وخاصة النقد الكنطي الموجه لها تواصل ما اعتمد عليه البحث في تأسيس فلسفة الدين الهيجلية من نقد نسقي للنقد الكنطي ولعلم الكلام التنويري. فهو يبين أن ترقي الوعي الإنسان وتدرجه في إدراك الإلهي، أعني جوهر الدين يعتبر البنية المنطقية الحقيقية لكل الأدلة على وجود الإله، ومن ثم فالعرض المنطقي يواصل تحديد الدين مفهوميا ويعد إلى تعين مقومات المفهوم وخصائصه في التاريخ الفعلي للوعي الديني، فيكون هو المحدد لأشكال الدين في التاريخ الإنساني.

ولعل الحجة الأساسية نجدها في هذه الفقرة الصريحة التي يبين فيها ضرورة وصل الكلام على فلسفة الدين، بالكلام على المنطق بما هو عين الميتافيزيقا جمعاً بين نظرية الوجود ونظرية المعرفة: «**وهذه المعرفة المنطقية أولاً ينبغي أن توجد وجود السند إذا كنا نريد أن ننشغل بالدين علمياً. وينبغي أن تكون مثل هذه المقولات قد حُسم أمرها منذ أمد طويل. لكن المعتاد هو أن البعض ينطلق منها ليتصدى للمفهوم وللفكرة وللمعرفة العقلية. فهذه المقولات تُستعمل دون أي نقد وبكيفية لا تخلو من السذاجة، لكأن النقد الكنطي للعقل الخالص غير موجود أصلاً، النقد الذي نازل هذه الأشكال المقولية. فبمقتضى هذا النقد حصلت النتيجة التي مفادها أن الإنسان لا يمكن أن يعلم إلا ظواهر الأشياء. وليس لنا في الدين علاقة بالمظاهر، بل الأمر فيه يتعلق بالمضمون المطلق**»[2].

---

(1) وإذا فصلنا البحث الهيجلي عن قسمه الأول الذي هو فلسفي بحق فإنه في قسمة الثاني لا يختلف كثيراً من حيث التوجه والطبيعة عن مصنفات الملل والنحل التي تهدف في الغاية إلى إثبات صحة دين واعتبار ما تقدم عليه مجرد مراحل معدة إليه. وفي ذلك لا يختلف هذا النوع من التاريخ للأشكال الدينية عن نوع التاريخ الأرسطي لأشكال الفكر الفلسفي في مقالة الألف من كتاب الميتافيزيقا.

(2) هيجل المجلد الأول من النشرة التي نترجمها ص. 61–62.

ولهذه العلة عدلنا في الترجمة العربية خطة عرض فلسفة الدين بصورة تمكن من فهم المنطق المزدوج الذي تنبني عليه هذه الفلسفة في فكر هيجل، وتقديماً لما نعتبره أكثر أهمية للتكوين الفلسفي الخالص وهو الهدف الأول والأخير من ترجمة بعض أعمال هيجل. ففلسفة هيجل بمنطقها المزدوج تنبني على درجات السمو العقلي الإنساني نحو السمو الإلهي الذي نجد بنيته المنطقية في أدلة وجود الله. ذلك أنه لما كان تطور الوعي التاريخي في أشكال الدين هو بدوره، مبني على ظاهرية الوعي الساعي إلى اكتشاف ذاته الروحية، ومن ثم على فهم جوهره الديني، من خلال الترقي نحو الإلهي والروحي، فإن الوجه الثاني يمكن أن يتقدم على الوجه الأول ليكون هذا تطبيقاً لذاك وذاك تأسيساً نظرياً لهذا. ومن ثم فموقع أدلة وجود الإله ينبغي أن تتقدم على المراحل التاريخية المتعلقة بالأشكال الدينية، وينبغي أن تضم إلى نظرية الربوبية ومفهوم الدين. وبذلك يصبح الكتاب منقسماً إلى جزئين أو العكس، فيكون ذاك صوغاً فلسفياً لهذا وينعكس الترتيب. أما لماذا لم يختر هيجل هذه الخطة فسؤال وجيه جداً. لكن الجواب عليه قابل لأن يستمد من هيجل نفسه وهو جواب مضاعف:

فهو أولاً قد ضمن الجزء الأول أهم ثمرات الضميمة دون جزئياتها وعرضها النسقي المحلل للأدلة، ربما لأن ذلك لم يكن في الخطة الأولى للكتاب، رغم أنه يقول ما يفيد أنه كان ينبغي أن تكون فيها: «**من ثم فإنه يبدو من الضروري أن نبين أولاً أن الرب ليس أصله في مجرد الإحساس وهو ليس مجرد ربي أنا. لذلك كانت الميتافيزيقا السابقة قد أثبتت أولاً ودائماً، أن الرب موجود وليس مجرد إحساس بالرب. وبذلك فقد بات مطلوباً من فلسفة الدين أن تبرهن على وجود الرب**»[1]. وهذا لا يتحقق من دون تقديم الضميمة لوضعها في الجزء التأسيس من الدروس.

والعلة الثانية ولعلها الحجة الأهم، هي أن هيجل لم ينشر الكتاب بنفسه بل هو لم يحرر منه إلا القليل. ولعل القسم الوحيد المحرر تحريراً شبه تام هو الضميمة التي حرص هيجل على نشرها بنفسه. لكن الموت عاجله فحال دونه ونشرها. ثم هو يشير فيها إلى أنها جزء لا يتجزأ من كتاب فلسفة الدين، ويُعلِّلُ ذلك بالتوحيد المطلق بين المنطق والميتافيزيقا وفلسفة الدين: «**وبهذا المعنى فالمنطق هو علم اللاهوت الميتافيزيقي الذي ينظر في تطور فكرة الإله في أثير الفكر الخالص،**

---

(1) هيجل المجلد الأول الجزء الأول ص.57.

بحيث إنه في الحقيقة يقتصر على رؤية هذه الفكرة القائمة بذاتها في ذاتها ولذاتها وبالمطلق»[1]. وما يقصده هيجل ب«**أثير الفكر الخالص**» الذي يؤسس عليه فلسفة الدين وطبيعة علاقتها بالفلسفة عامة، وبتطور الفكر الإنساني خاصة هو ما أراد تحريره في الجزء الأول من فلسفة الدين. ومن ثم فهذه الضميمة متمِّمةً له. ألم يضف هيجل لتوضيح فكرته المتعلقة بهذه العلاقة عندما قال: «**لكن هل ينبغي تجنب هذا البحث (في أدلة وجود الإله)، ما كان كما هو في ذاته وكما يُطلب منه هنا، الذهاب إلى غاية تحليل الأفكار؟ ينبغي إنجاز هذه الرؤية إنجازاً تاماً في المنطق وعلم الأفكار. ذلك أني أوحد بين المنطق والميتافيزيقا، إذ إن الميتافيزيقا ليست كذلك شيئاً آخر، غير كونها في الحقيقة نظراً في مضمون عيني مثل الإله والعالم والنفس**[2]**. لكن نظرها يحصل على نحو تكون فيه هذه الموضوعات موضوعات عقلية (نومينا)، أعني أنه يحقق الإحاطة بفكرتها. ولا يمكن أن ندرك في ذلك أكثر من الحصيلة المنطقية، باعتبارها التطور الصوري. وإذن فلا يمكن لرسالة في أدلة وجود الإله أن تعتبر قائمة الذات إلا متى كانت ذات تمام فلسفي علمي. فالعلم هو ترابط الفكرة المثال المحررة في تمام كيانها كله»**[3]. وبذلك تكون فلسفة الدين الهيجلية في ترجمتنا العربية مرتبة على نحو أقرب إلى مقاصد هيجل مما يعرض عادة في النشرات السابقة.

ويمكن أن نجمل كل الحجج التي تؤسس لهذا الترتيب الجديد، في فقرة ننتقيها من كلام هيجل في تعريف المفهوم وعلاقته بالمضمون الديني فلسفياً وتاريخياً في بداية الجزء الثاني من عرض مراحل تعين الأشكال الدينية: «**ينبغي أولاً أن نتكلم على مفهوم «المفهوم» المتافيزيقي، وأن نشرح ما نفهم به. فلدينا هنا مضمون متعين تمام التعين، ومن ثم فالمفهوم المتافيزيقي المنطقي يبدو قد تقدم وهو موجود وراءنا، وذلك بالذات لأننا نوجد في مجال العيني المطلق. فالمضمون هو الروح. وتخلق ما يكون الروح، هو تخلق مضمون فلسفة الدين كلها. فالدرجة التي نجد فيها الروح تقدم لنا الأديان المختلفة، واختلاف الخصائص هذا هو الآن بحيث إنه خلال تكوينه للدرجات المختلفة، يكون عين ظهوره بوصفه صورة خارجية أساسها الروح الذي توضع وتكون فيه الفروق على صورة محددة. لكن هذه الصورة هي صورة منطقية كلية. ومن ثم فالصورة هي المجرد. لكن هذا التحدد في نفس الوقت ليس مقصوراً على**

(1) هيجل المجلد الثاني الضميمة ص. 419

(2) فهذه الموضوعات التي ذكرها هي الموضوعات الثلاثة للأنطولوجيا الخاصة ويوحد بينها الأنطولوجيا العامة التي هي المنطق.

(3) هيجل المجلد الثاني الضميمة ص. 451–452.

هذا الوجه الخارجي، بل هو بالأحرى منطقي الروح المحدد الأكثر جوانية. وهو يوحد الأمرين في ذاته. وهو الأكثر جوانية وهو في نفس الوقت الخارجية. وتلك هي طبيعة المفهوم وطبيعة «الكون جوهرياً» وطبيعة جوهر الظهور وطبيعة جوهر فرق الصورة. وهذا التحدد المنطقي هو من ناحية أولى عيني، باعتباره روحاً، وهذا الكل هو جوهرية الروح البسيطة. لكنه من ناحية ثانية ومرة أخرى هو الصورة الخارجية منه، الصورة التي يميز بفضلها ذاته عن غيره. وهذا التحدد الأكثر جوانية وبمقتضى مضمون كل درجة من طبيعته الجوهرية هو في نفس الوقت الخارجية. وقد يبدو أنه عندما ينظر إلى موضوع آخر طبيعي يكون باطنه هو المنطقي. وإذن فبمثل هذا الشكل العيني مثل الروح المتناهي، تكون الحال كذلك. ففي فلسفة الطبيعة وفلسفة الروح لا تكون هذه الصورة المنطقية خاصة ما ينبغي إثارته، إذ في مضمون مثل الطبيعة والروح تكون الصورة المنطقية على نحو متناه .ويمكن أن يكون العرض المنطقي في مثل هذا المجال نسقاً من الأقيسة والوسائط. ومن دون هذا الفصل بعيد المدى والمناسب حصراً للهدف، تبقى المهمة والنظر في التحديد المفهومي البسيط غير كافية. ولأن الخصائص المنطقية باعتبارها أساساً جوهرياً تختفي في هذه الدوائر وليست قائمة فيما يناسب وجودها الفكري البسيط، فإنه ليس من الضروري إثارتها لذاتها، في حين أن المنطقي يقبل البروز الحميم في دين الروح. وهنا بالذات يكون ذلك الذي عاد ثانية في شكله البسيط، هو ما يقبل الملاحظة بيسر. وعندما يكون جالباً للإنتباه، فإن ذلك فيه ما يعذر كونه قد يصبح موضوعاً خاصاً للملاحظة.

ولاعتبار ما فإنه كان بوسعنا كذلك أن نُسلّم بذلك، ولكن باعتبار آخر فبسبب بساطته كان بوسعنا أن نعالجه، لأن في ذلك فائدة كونه، بعد أن كان سابقاً يعالج في علم الكلام العقلي وخاصة أنه كان يحصل في علم الكلام بوصفه عمل الإله. ومنذ فلسفة كنط تم رفضه باعتباره أمراً متدنيا وشريراً وغير جدير بالاحترام لذلك فإنه يحتاج إلى الدفاع عنه والتبرير»[1].

وهكذا فهيجل يؤكد على ضرورة تقديم المفهوم الميتافيزيقي المنطقي على عرض الأشكال الدينية كما تعينت في تطور الروح بحصول أشكاله في الخارج أي في التاريخ الفعلي للوعي

(1) هيجل المجلد الأول الجزء الثاني ص.305–306. ثم يضيف في الصفحة 307 هذه العبارة الصريحة «إن أدلة وجود الإله ينبغي أن تتبين مرحلة من المفهوم ذاته ضرورية باعتبارها تقدماً وباعتبارها فاعلية المفهوم ذاته». ومن ثم فلا يمكن تصور التحليل المفهومي الذي يؤسس لفلسفة الدين في الجزء الأول مكتملا من دون أدلة وجود الإله. لذلك فوضع الضميمة مباشرة بعد الجزء الأول يعد أمراً ضرورياً إذا كنا نريد أن نفهم العلاقة بين بسط المفهوم في المستوى العقلي الجواني باعتبار ذلك حركية ذاتية للمفهوم ذاته وما يحدث في العروض الفعلي خلال تاريخ التطور الوعي الديني.

الدين: «**فلدينا هنا مضمون متعين تمام التعين، ومن ثم فالمفهوم الميتافيزيقي المنطقي يبدو قد تقدم وهو موجود وراءنا، وذلك بالذات لأننا نوجد في مجال العيني المطلق**». وبعض هذا الغرض كان فعلاً قد تقدم في الجزء الأول. لكن بعضه الأهم بقي ناقصاً، أعني ما احتوت عليه الضميمة موضوع درسه المتمم لدرسه المنطقي سنة 1829 الضميمة، التي حرص بنفسه على إعدادها للنشر وباغتته الكوليرا التي أنهت حياته سنة 1831. وسعياً منا لتدارك الأمر وتمكين القارئ العربي من فهم التأسيس الهيجلي لفلسفة الدين، وعلاقتها بأدلة وجود الإله بما هي في وقت مراحل الترقي الروحي من المتناهي إلى اللامتناهي ومن الزماني إلى السرمدي ومن العرضي إلى الضروري اخترنا اتباع هذه الخطة في الترجمة العربية:

الكتاب الأول في جزأين

الأول يعالج نظرية الإله والدين وهو الجزء الأول من المجلد الأول من النشرة الألمانية التي نعتمدها.

الثاني يعالج أدلة وجود الإله وهو الضميمة الواردة في ذيل المجلد الثاني من النشرة الألمانية التي نعتمدها.

فيكون هذا الكتاب من الترجمة العربية مؤلفاً من جزئين أولهما يخص مفهوم الإله والدين، والثاني يخص أدلة وجود الله من حيث هي درجات الترقي نحو هذا المفهوم، كما حاول تحقيقه العقل الإنساني بالأدلة العقلية التي ينقلها هيجل من مستوى علم الكلام الذي دحضه كنط، إلى مستوى الفلسفة التأملية التي تتجاوز النقد الكنطي.

المسألة الأخيرة
نقل النص إلى العربية

جرت العادة أن يترافق كل عمل في الترجمة إلى العربية بما يجعل العبارة المختصة وكأنها بدأت مع عمل المترجم وليس لها تراث في المجال الذي يكتب فيه. وكان مثل هذا السلوك لدى جل المترجمين يكون مفهوماً لو كان موضوع الترجمة من العلوم المحدثة التي لم يسبق للعربية أن تعاملت معها. لكني كعادتي في الترجمات السابقة تجنبت اللجوء للوضع الذي وجدت نفسي غنياً عنه، لأن كثرة الوضع التحكمي والاعتباطي الذي يحاول فيه المترجم بيان قدراته في وضع المصطلحات أفسدت الغاية من الترجمة، إذ هي قد جعلت النصوص العربية الحاصلة عن الترجمة أشبه بصرح بابل فصار لكل مترجم لغته الخاصة، بدعوى متابعة الإحداثات الفلسفية مثلاً. واكتفيت بالإشارة في الهامش لعدد قليل جداً من الاجتهادات الاصطلاحية لبيان القصد الهيجلي مع تجنب الإغراب وخاصة الخروج عن ذوق اللسان العربي.

ولا بد في غاية هذا التقديم من الإشارة إلى أن دروس هيجل في فلسفة التاريخ قد ترجمت سابقاً ولكن من لغة وسيطة بين النص الأصلي والعربية. فقد ترجمه الأستاذ مجاهد عبد المنعم مجاهد، وصدر في أجزاء عن مكتبة دار الكلمة لوجوس القاهرة سنة 2001 اعتماداً على الترجمة الإنجليزية التي أنجزت سنة 1895. ورغم أن لي الكثير من الملاحظات حول هذه الترجمة العربية الأولى غير المباشرة لنص هيجل، فلن أعلق عليها بل أترك ذلك للقارئ عامة وللمختصين خاصة لئلا يظن بي تزكية النفس. ولإيماني بأن تعدد الترجمات مفيد للثقافة العربية. فلنا في تعددها بالنسبة إلى الفلسفة اليونانية تجربة معلومة بدأت بها حضارتنا[1] ونجد ما يماثلها في الحضارة الغربية. لكني أعتقد أنه لا بد من إبداء ملاحظتين وجيزتين أولاهما تتعلق بلغة الترجمة العربية والثانية بالمصطلحات الفلسفية الواردة فيها:

---

(1) من ذلك مثلاً أن ابن رشد في شرحه الكبير لما بعد الطبيعة يستعمل عدة ترجمات عربية لكتاب أرسطو والأمثلة تكاد تتكرر بالنسبة إلى جل النصوص اليونانية التي نقلت إلى العربية مرات عدة وكان هدفها تجويد الفهم والعبارة حتى أصحبت لغة الفلسفة العربية سلسلة بل إن الكثير ممن يريد تصحيح الأصول اليونانية يلجأ أحياناً للترجمات العربية المتولية للوصول إلى هذه الغاية.

فمن يقرأ مضمون الترجمة مع إيلاء مستوى التعبير ما يستحقه من الاهتمام يدرك أن صاحبها لم يخص اللغة العربية في ترجمته ما تستحقه من عناية بصرف النظر عن الاختصاص، لأن الكثير من العبارات والتراكيب تعد من العامية المصرية. ولست بحاجة لضرب أمثلة فللقارئ أن يحكم بنفسه.

ومن يقرأ مضمون الترجمة مع التغاضي عن التعبير اللغوي، يدرك بيسر أن صاحبها ليس من المختصين في الفلسفة. وذلك بيِّن من الاضطراب الاصطلاحي فضلاً عن مجانبة الصواب في فهم مقاصد هيجل في معانيه الفلسفية شديدة الدقة والعمق. وحتى الترجمة الإنجليزية نفسها فإنها تشكو من نفس العيب. ولنكتفِ بمثال واحد يبين أن الترجمة الإنجليزية نفسها التي اختيرت وسيطاً بين النص الأصلي والنص العربي لم تكن أفضل ترجمة، فضلاً عن كونها صدرت سنة 1895 وفيها الكثير من الارتباك كما يتبين من الكلام على أهم مفهومات الفكر الهيجلي الفلسفية. فقد جاء في تصدير محقق الترجمة الإنجليزية برواية المترجم العربي:
«وبالنسبة لترجمة أكثر مصطلحات هيجل الفنية الدقيقة يبدو من الحكمة ألا نلجأ بصرامة إلى أي مجموعة من الكلمات الإنجليزية بل (علينا) بالأحرى تنويع الترجمات وفق التغيرات المختلفة للمعنى وأحياناً (أن) نضيف مقابلاً إنجليزياً بديلاً ومن ثم نجد أن كلمة Begriff قد جرت ترجمتها عادة بكلمة (الفحوى). وهي كلمة مهما يكن الاعتراض عليها قد ثبتت نفسها في مصطلحها الفلسفي لكن كلمة (تصور) قد استخدمت أيضاً مقابلاً لها في حالات، عندما لا تكون هناك مخاطرة في سوء الفهم. وقد قررت الآنسة ساندرسون أن تطرح كلمة (الفكرة) على أنها أقل الترجمات تعرضاً للاعتراض على كلمة Vorstellung وربما هي أصعب كلمة في اللغة الهيجلية. وهذه الكلمة ترجمها المحرر حيث يستخدم الكلمة الألمانية بمعنى خاص جداً، لكن (التفكير العادي) (التصور الشائع) والتعبيرات المماثلة قد استخدمت بحريةٍ في هذا السياق والتعبيرات المماثلة قد استخدمت بحرية»[1]،

فهذه المصطلحات الثلاثة من أهم المصطلحات الهيجلية، بل إن جل الجزء الأول من الدروس، وكذلك الضميمة، تتعلق بالتمييز بينها. فالبجرف أو المفهوم Begriff والفكرة أو بالأحرى الفكرة المثال Idea والفورشتلونج أو التصور والتمثل Vorstellung ليست معانيها واضحة ولا متمايزة عند المترجم الإنجليزي على حد رواية المترجم العربي في هذا المثال الذي أوردناه.

(1) الترجمة العربية الحلقة الأولى، مدخل إلى فلسفة هيجل المشار إليها ص. 18-19.

مدخل

اعتبرت من الضروري أن أجعل الدين لذاته موضوعاً للنظر الفلسفي، وأن أضيف هذا النظر إلى نسق الفلسفة كامله، بوصفه جزءاً خاصاً منه. وسأبدأ فأقدم على وجه المدخل فأعرض:

«أ» فصام الوعي الذي يوقظ الحاجة التي ترضي علمنا، وعلاقة علمنا بالفلسفة والدين. كما سأصف مبادئ عصرنا الخاصة بالوعي الديني. «ب» ثم أبحث بعد ذلك وبمجرد ملامسة سريعة بعض المسائل الأولية ذات الصلة بعلاقات علمنا تلك، «ج» لأصل أخيراً إلى تفصيل مسائل هذا العلم.

ويحسن بنا أن نذكِّر أولاً وبصورة عامة بموضوعنا في فلسفة الدين وبتصورنا للدين. فنحن نعلم أننا في الدين نعتزل تقلبات الزمان، وأن الدين هو ذلك المحل الذي نقف فيه، بالنسبة إلى وعينا،كل ألغاز العالم، فتتضح فيه كل تناقضات الأفكار التأملية العميقة، وتصمت فيه كل آلام الأحاسيس. إنه محل الحقيقة السرمدية، والسكينة السرمدية، والسِّلم السرمدي. فما به يكون الإنسان إنساناً، هو الفكرة عامة الفكرة العينية، وبصورة أدق إنه كونه روحاً. ثم انطلاقاً من الإنسان، باعتباره روحاً، تصدر المبدعات من الاختصاصات المتعددة مثل العلوم والفنون، ومصالح حياته السياسية، والعلاقات ذات الصلة بحريته وإرادته. لكن كل هذه الصور المتنوعة والتشاحنات البعيدة للعلاقات البشرية والفعاليات والمتع، وكل ما له قيمة واعتبار عند الإنسان حيث يطلب سعادته وصيته وفخره، كل ذلك يجد مركزه الأخير في الدين وفي فكرة الربوبية والوعي والإحساس بها. ومن ثم فالإله هو بداية كل شيء، وهو غاية كل شيء. ومثلما أن كل شيء يصدر عن هذا المركز، فإن كل شيء يرجع إليه. كما أنه هو المركز الذي يحيي كل شيء، ويُرَوحِنَهُ ويحفظ وجود كل تلك الأشكال ويحييها. وفي الدين يتنزل الإنسان في علاقة بهذا

المركز الذي تتلاقى فيه كل علاقاته الأخرى، فترتفع بذلك إلى الرتبة الأسمى من الوعي ومن المحل الذي يكون متحرراً من العلاقة بغيره، المحل الذي هو بجرد مغنٍ وغير مشروط وحر وغايته ذاته.

إن الدين، بوصفه الانشغال بهذا القصد الغائي، هو من ثم وبكل إطلاق حر وهدف ذاته. ذلك أن كل المقاصد الأخرى تعود إلى هذا المقصد الغائي. وهي تمحي أمامه رغم كونها قد كانت إلى ذلك الحين ذات قيمة قائمة بذاتها. ولا يصمد أمام الدين أي هدف آخر. والأهداف لا تستمد فاعليتها وتحقيق غايتها إلا فيه وبه. ففي الوقت الذي ينشغل فيه الروح بهذا الهدف يتخلص من كل تناه، فيحصل على غاية الرضا والتحرر. ذلك أن الروح في هذا المحل لم يبق متعلقاً بشيء آخر محدود، بل هو يتعلق باللامحدود واللامتناهي. وعلاقته تلك علاقة لامتناهية. إنها علاقة الحرية إنها لم تبق علاقة التبعية. فيكون وعي الروح ثَمَّ مُطلق الحرية. وهو وعي الروح الصادق ذاته لأنه وعي الحقيقة المطلقة. وباعتباره إحساساً محدداً يكون هذا الوعي علاقة الحرية والمتعة علاقة ما نطلق عليه اسم النعيم (السعادة الروحية). وباعتباره فاعلية فإنه لا يقوم بشيء آخر عدا إظهار تمجيد الرب وتجلية ربوبيته. وهو لا يكون إضافياً إلى الإنسان. فهذه العلاقة لم تعد ذات صلة بذات الإنسان، وبمصلحته، وبإعجابهِ بنفسه بل هي أصبحت علاقة بالهدف الغائي. وكل الشعوب تعلم أن الوعي الديني هو ما يملكون فيه الحقيقة. وهم يعتبرون الدين دائماً سبب كرامتهم. وفيه يرون حياتهم يوم العبادة (الجمعة للمسلمين والأحد للمسيحيين). فعندئذٍ يتخلى الإنسان عن كل شك وعن كل قلق، وكل انشغال وكل هم وكل المصالح المحدودة للمتناهي، فيلقي بها على رمال الدنيا. ومثلما نتغاضى بكامل الهدوء في أسمى قمة جبل فنبتعد عن كل نظرة محددة عما هو دنيوي، وعن كل تحديدات المنظر والعالم فكذلك يكون الأمر مع عين الروح إذ ينزع الإنسان كل مصاعب هذا الواقع، فلا يعتبرها إلا ظاهراً من الوجود، ظاهراً يرسم في هذا المحل بفعل شعاع الشمس الروحية ويعكس ظلاله على سطح السكينة الأزلية. وفي محل الروح هذا تذوب تيارات النسيان التي تشرب منها النفس حيث تغرق كل الآلام وتتحول ظلمات هذه الحياة، فتطلطف في صورة حلم ومجرد شكل خارجي تضيء فيه ببهاء نور الأزل.

إن صورة المطلق هذه، صورته عند التدبر الديني، يمكن أن يتراوح ما تقدمه من حيوية

حاضرة ويقين ومتعة بين الزيادة والنقصان. ويمكن أن تعرض بوصفها حياة أخروية مرغوباً فيها ومرتجاة وبعيدة. ومع ذلك يبقى اليقين موجوداً دائماً، وتشع هذه الصورة بوصفها أمراً ربوبيا في الحياة الدنيا، فتمد المؤمن بوعي الفاعلية والحقيقة، كذلك إلى جانب ما يؤرق النفس في محل الوجود الدنيوي. والايمان يدرك ذلك بوصفه الحقيقة وجوهر الموجودات الحاضرة. ومضمون هذا التأمل الديني هو الذي يحيي العالم الحاضر، فيجعله فاعلاً في حياة الفرد، ويحكم إرادته وتحركَهُ. ذلك هو الحس الكلي والإحساس والوعي، أو كما يسعنا تسميته هو الدين. إن النظر في طبيعة الدين والبحث فيها ومعرفتنا ذلك هو القصد من هذه الدروس.

لكن علينا بعد ذلك أن يكون لنا الوعي المحدد بهدفنا، الوعي بأن مطلوبنا من الفلسفة ليس أن تجعل الدين موضوع بحث لها، بل المطلوب منها هو بالأحرى أن تجعله أساساً مفروضاً في كل شيء. فالدين ينبغي أن يكون، بمقتضى جوهره، ما لا يمكن لأي أمرٍ جديدٍ في حياة الإنسان أن يحصل من دونه. وحصوله من دونه يناقض العقل مناقضةَ من يحاول أن يمد كلباً بالروح لمجرد كونه جعله يمضغ مصنفات مطبوعة. إن من لم يُشرح صدره شرحا يخرجه من طوفان المتناهي، ولم يحقق السمو بنفسه فيغوص في شوق الخلود وفي استشعاره والشعور به، ولم يتشوف إلى أثير النفس الخالص، ليس له النسيج المناسب لما ينبغي أن يُتعقل في هذه الدروس فيُفهم.

وقد يحصل فيتم إيقاظ (الشعور) الدين(ي) في القلب بواسطة المعرفة الفلسفية. لكن ذلك ليس ضرورياً. وليس من قصد الفلسفة أن تعظ. وبعد ذلك على الفلسفة أن تثبت قدرتها على نفث الدين في هذا الموضوع أو ذاك. فلا شك أن الفلسفة عليها أن تحرر الدين فتبرز ضرورته في ذاته ولذاته، وأن تفهمنا إياه، وأن تُبين أن الروح ينبغي أن يتقدم، منتقلاً من ضروب أخرى من الإرادة والتصور والإحساس إلى هذا الضرب المطلق. وهي تحقق بذلك مصير الروح العام. أما سمو الذات الفردية إلى هذه القمة فأمر آخر. إن تحكم الفرد ومناقضته العقل وخموله أمور، يمكن أن تفهم من خلال ضرورة الطبيعة الروحية، بسبب تراخيها وسعيها لمد نفسها بموقف خاص تتشبث به. وإمكانية أن يخلد المرء إلى العطالة على أساس موقف الباطل، أو أن يقف نفس الموقف على علم وبإرادة، ذاكَ أمران مصدرهما حرية الذات، في حين أن الأفلاك والنباتات والحيوانات لا تستطيع أن تحيد عن ضرورة طبيعتها وعن حقيقتها، ولا يمكنها أن

تصير ما ينبغي لها أن تكون. أما في الحرية الإنسانية فإن الموجود والمنشود منفصلان. فالحرية الإنسانية تحمل في ذاتها عطالة التحكم. ويمكنها أن تنفصل عن ضرورتها وعن قانونها وأن تعمل ضد حقيقتها. وحتى لو (سلمنا بِ) أن المعرفة تمكن حقاً من إدراك ضرورة الموقف الديني وحتى لو (سلمنا بِ) أن الإرادة تعلّم عدمية انفصالها عن الحقيقة فإن ذلك كله لا يمنع بقاء المرء ثابتاً على موقفه الشخصي وبعيداً عن ضرورته وحقيقته.

وقد جرت العادة أن يستعمل البعض من أصحاب الرؤية السطحية، حجة ضد المعرفة (بالدين) فيقول إن فلاناً أو فلاناً له معرفة بالرب لكنه يبقى مع ذلك بعيداً عن الدين فلا يكون تقياً. لكن المعرفة (الفلسفية) ينبغي لها أن تعلم الدين الموجود في الأعيان والمشار إليه وألا يكون سعيها مقصوراً على جعل زيد أو عمرو تقياً. ولا ينبغي لها أن تسعى فتوجه هذا الفرد بعينه أو هذه الذات العينية نحو الدين عندما لا يكون لتلك الذات شيء من الدين، أو لا تريد أن يكون لها منه شيء.

وفي الواقع فإنه لا يوجد أي إنسان بلغ به الفساد والضياع والشر إلى هذا الحد، الذي يجعله عديم الصلة بالدين بإطلاق. ولا نستطيع أن نعتبر أحداً ليس له في ذاته شيء من الدين، حتى لو كان ما له منه إلا خوفه منه أو شوقه إليه أو حتى حقده عليه. ذلك أن الكره في الحالة الأخيرة هو في الحقيقة انشغال بالدين وانصراف إليه. فبوصفه إنساناً يكون الدين جوهرياً بالنسبة إليه، وهو ليس إحساساً غريباً عنه. فللأمر جوهرياً صلة بعلاقة الدين برؤيته الأخرى للعالم، وهو يحيل إليه فتؤثر المعرفة الفلسفية فيه تأثيراً جوهرياً. وعن ذلك يصدر الفصام ضد ميل الروح الجارف والأصلي والمطلق نحو الدين. فتتكون بصورة عامة أشكال الوعي الأكثر تنوعاً، والأصناف الأكثر اختلافاً من علاقات الوعي الإنساني بهموم الدين. وقبل أن تحصّل فلسفة الدين مفهوماتها الذاتية لا ينبغي لها أن تعالج بصورة مستفيضة كل تلك التشاحنات التي لهموم العصر، التي نجدها حاضرة في الدوائر الكبرى للمجالات الدينية. وفي المقام الأول فإن حركة مبادئ العصر لا تزال بعد، خارج النظرة الفلسفية إلا أنها تسعى لأن تكون في علاقة تماس بالفلسفة وفي صراع وتعارض معها. وهذا التعارض وعلاجه علينا أن ننظر فيهما بعد أن نكون قد فحصنا هذا التناقض في الحاله التي لا تزال خارج الفلسفة أي عند ما نراه في تمامه قد ضم المعرفة الفلسفية إلى ذاته.

أ. علاقة فلسفة الدين بمفروضاتها وبمبادئ العصر

١. انفصال الدين عن الوعي الدنيوي الحر

أ. فالدين، من حيث علاقاته بوعي الإنسان حتى في طابعه المباشر، نجد فيه بعدُ بذرة الانفصال. ذلك أن كلا الجانبين–الدين والوعي الدنيوي الحر– يُفهم أحدهما منفصلاً عن الآخر. فهما يمثلان بُعداً في علاقتهما الغُفلة مكانين اثنين ومنطقتين من الوعي يتوجه كليهما بنحو متفاعل صدوراً عنهما وورودأ منهما. من ذلك أن الإنسان له في واقع عمله الدنيوي عدد من أيام العمل، ينشغل فيها بهمومه وأهدافه الدنيوية عامة وبإشباع ضرورات حياته، ثم له يوم عبادة حيث يضع ذلك كله جانباً ويركز على ذاته متحرراً من كل انغماس في الانشغال المتناهي، ليحيا حياته ويسمو بذاته وحقيقة جوهره. وأحياناً يحصل انفصال في هذين الوجهين في وقت واحد ويكون التغير مضاعفاً.

* فلننظر أولاً في دين الإنسان الورع أعني دين ذلك الذي يستحق هذا الاسم. فالإيمان يُفترض (عنده) شديداً وعديم التناقض. والإيمان بالرب وبالذات في بساطته شيء آخر، غير ما يمكن أن يقوله الإنسان بروية وبوعي، عندما يتكلم على معارضة إيمان لإيمان آخر: أومن بالرب. ففي هذه الحالة يكون الإنسان بحاجة إلى تبرير موقفه والاستدلال عليه والجدل مع معارضيه. أما دين الإنسان العفوي ذلك، دين الإنسان الورع، فإنه لا يكون مستثنى من بقية وجوده وحياته أو منفصلاً عنهما، بل إن روحه بالأحرى تنتشر في أحاسيسه وأعماله فيصل وعيه كل أهداف حياته الدنيوية وكل أشيائها يصلهما بالرب بوصفه غاية منبعهما اللامتناهية. فكل لحظة من وجوده المتناهي ومن سعيه ومن ضرائه وسرائه، يسمو بها من دائرتها المحدودة فيُنتج في هذا السمو تصورَ جوهره الأزلي وشعورَه به. كما أن بقية حياته تقوم على نحو من الثقة والخلق الحميد والطاعة والعادة. إنه ذلك الإنسان الذي يأخذ ما صنعته به الأحوال والطبيعة وحياته وعلاقته وحقوقه كما يتلقاها كلها مأخذ المصير غير المفهوم: **إنما الأمر عنده هو كما هو وكفى**. أو هو بفضل علاقته بالرب يأخذ مصيره شاكراً باعتباره تضحية حرة وهدية

من اللطف الإلهي اللامعلول. وبقية الوعي تخضع بمثل هذه العفوية إلى تلك المنطقة السامية.

** أما من منطلق الجانب الدنيوي فإن الفرق ينشأ في هذه العلاقات متجهاً نحو التناقض بينهما. وقد يبدو أن تطور هذا الجانب لا يمس الدين مساً يضاره، بل إن الفعل كله يبدو مقصوراً في هذا المضمار على ذلك الجانب. و(الإنسان المؤمن) حسب اعترافه المعلن يعتبر الدين الأمر الأسمى. لكنه في واقع الأمر يتصرف على نحو مخالف إذ يتسرب الانحطاط والانفصال من منطلق الجانب الدنيوي فيمتدان ليصلا إلى الدين. وبوسعنا بصورة عامة أن نعرف تطور هذا الفرق بوصفه تكويناً للعقل وهدفاً للإنسان. ولما كان العقل يستيقظ في حياة الإنسان وفي العلم، وكان التفكر يصبح قائماً بذاته فإن الإرادة بهذه الصورة تضع لنفسها أهدافاً مطلقة، فتضع على سبيل المثال، أن القانون والدولة ينبغي أن يكونا موضوعين لذاتهما وفي ذاتهما. وبذلك يُعلِّم البحث القوانين والخصائص والنظام وخصوصيات الأشياء الطبيعية وفاعليات الروح ومنتجاته. وعندئذٍ تكون هذه التجارب والمعارف وكذلك إرادة هذه الأهداف وواقعها من عمل الإنسان وعمل عقله وإرادته. فتكون ملكية الإنسان ماثلة أمامه.

ورغم أن الإنسان حينئذٍ ينطلق مما هو موجود ومما يجده سابق الوجود إلا أن الموجود لا يبقى ما يعلمه موجوداً وما له هذا الحق في الوجود، بل هو ما استخرجه في علمه وفي إرادته مما هو سابق الوجود، ومن ثم فهو شيئه الذي صنعه ومُنتجُه، ويدرك بأنه قد صنعه. ومن ثم فمصنوعات الإنسان تمثل كرامته وفخره، وهي تمكنه من ثروة رهيبة ولا متناهية، هو ذلك العالم المسخر لرأيه ومعرفته وممتلكاته الخارجية وحقوقه وأفعاله.

وهكذا فقد وصل الروح إلى ضديده. وهو في الحقيقة قد وصل إليه بصورة عفوية دون أن يعلم ذلك من البداية. لكن الضديد الغافل سيصبح ضديداً واعياً. ذلك أن الروح يتحرك الآن بين جانبين قد نما الفرق بينهما نمواً حقيقياً:

فأما الجانب الأول فهو الجانب الذي يعلم أنه جانبه الذاتي حيث يجد أهدافه وهمومه التي يحددها بذاته وباستقلال وقيام ذاتيين.

وأما الجانب الثاني فهو الجانب الذي يعترف بقوة أسمى وبواجبات مطلقة، واجبات دون حقوق ذاتيه وما يتلقاه للقيام بواجباته يبقى دائماً من اللطف الإلهي.

وفي ذاك الجانب الأول، يكون قيام الروح الذاتي هو الأساس. أما في هذا الجانب الثاني فإن المرء يتصرف بتواضع وبصورة تابعة. وحينئذٍ فدينه يختلف عن منطقة القيام الذاتي تلك، ويختلف عنها بكونه يحصر المعرفة والعلم في وجه الجانب الدنيوي ويُبقي دائرة الدين والإحساس خالصة للإيمان.

*** ومن ثم فإن جانب القيام الذاتي ذاك، يتضمن كذلك أن فعله فعل مشروط، وأن المعرفة والإرادة عليهما أن تعلماً هذه المشروطية. فالإنسان يطلب حقه. أما أن يحصل فذلك فأمر مستقل عنه. ومن ثم فهو يحال على غيره. وفي معرفته ينطلق الإنسان من المؤسسات ومن أنظمة الطبيعة وكلاهما من المعطى (المستقل عنه). ومضمون علومه مادة خارجة عنه. وبذلك فإن الجانبين جانب القيام الذاتي وجانب المشروطية في علاقة متبادلة. وهذه العلاقة المتبادلة توصل الإنسان إلى قناعة بأن كل شيء هو من خلق الرب. وكل الأشياء التي يتألف منها مضمون معرفته التي يتملكها فيستعملها أدوات لغاياته، وكذلك هو ذاته وروحه وقدراته الروحية التي سيعملها كما يقول ليصل إلى تلك المعرفة.

لكن هذا الترتيب لعلاقة الجانبين ترتيباً بارداً وميت لأنه فاقد لما فيه، مما تتألف منه حيوية الوعي، حيث يكون الوعي بجوار ذاته وعياً بذاته، هذا الحدس والمعرفة المشار إليهما في الأعيان، بل إن كل ما هو محدد يقع في دائرة المعرفة هذه، وفي دائرة الأهداف الإنسانية، الأهداف التي يضعها الإنسان بذاته لذاته.كما أنه لا توجد هنا إلا الفاعلية الذاتية التي للوعي بالذات. وحينئذٍ فذلك الترتيب غير مثمر كذلك لأنه ترتيب يقف عند العموم المجرد. وهو يتوقف بالذات عند القول إن كل شيء من عمل الرب. وبخصوص الأشياء الأكثر اختلافاً (حركة الأفلاك وقوانينها والنمل والإنسان) تبقى نفس تلك العلاقة الواحدة، القائلة إن الرب هو جاعلها. ولما كانت هذه العلاقة الدينية تصرح على نفس النحو وبعبارة واحدة فإنها تصبح مضجرة ومتعبة عندما تتكرر بخصوص كل شيء معين. ومن ثم فالمرء يحسم الأمر بصورة

نهائية مع هذا الترتيب بالقول إن الرب قد خلق كل شيء. ويُرضي بذلك هذا الجانب الديني مرة واحدة فلا يتجاوز الفكر إلى أبعد منه في مجريات المعرفة والسعي لتحقيق الأهداف. ولعل ذلك الترتيب لا يبدو مجعولاً إلا للتخلص من الأمر كأن يكون بحسب هذا الجانب مثلاً وكأنه للاحتماء إزاء الخارج. وباختصار فإن الأمر يمكن أن يكون أمراً جدياً في ذلك، أو ليس بجدي.

لكن الورع يحول دون أن يمل صاحبه من رفع ناظره نحو الرب في الأشياء كلها، وفي أي واحد منها، سواء فعل ذلك كل يوم أو كل ساعةٍ وبنفس الطريقة. فالورع بوصفه إحساساً تقياً يكون فردياً خالصاً. وهو يحصل في كل لحظة بوصفه كلا ودون تفكر أو وعي مقارن. أما هنا في الجانب الثاني فبالعكس حيث يعود الأمر للمعرفة والقرار الذاتي فإن المقارنة هذه تكون أمراً جوهرياً ويكون الوعي بذلك التوحد موجوداً فيتم، ثَم التصريح بقضية عامة ومرة واحدة: **فمن ناحية أولى يحقق العقل جوهره وبالمقابل يتصف الإحساس الديني من ناحية ثانية بالتبعية.**

ب. كما أن الورع ليس مستثنى من هذا المصير ومن الوقوع في الفصام. فالانفصام هو بالأحرى سابق الوجود فيه. وقد تمثل حضوره في كون مضمونه الورع الفعلي ليس هو إلا مضموناً متنوعاً واتفاقياً. وعلاقتا الورع والعقل والمقارنة بينهما علاقتاهما المزدوجة مهما بدتا مختلفتين، وتشتركان في كون العلاقة بالرب توجد عندهما على جانب الوعي الآخر، دون تحديد وبصورة عامة. والجانب الثاني يقدم هذه العلاقة دون مزيد تحديد بالعبارة التي سبق فأوردناها: «**الرب خالق كل شيء**».

* إلا أن طريقة النظر التي صاغت الورع، فقدمت تحريراً مستفيضاً لتفكرها تتمثل في أنها تنظر إلى المخلوقات والمؤسسات بمنظور العلاقة الغائية سواء تعلق الأمر بكل الأحداث العرضية التي تمر بها الحياة الفردية، أو كذلك بوقائع التاريخ الكبرى فتعتبرها صادرة عن أهداف إلهية أو موجهة نحوها وعائدة إليها. وإذن فالأمر لم يعد متعلقاً بمجرد علاقة ربوبية عامة، بل إن هذه العلاقة أصبحت تعلقاً محدداً، ومن ثم فهي تقترب أكثر من المضمون. فالمواد المختلفة توضع في علاقة متبادلة، ويصبح الرب منظوراً إليه بوصفه قلب هذه العلاقة. فنكتشف حينئذٍ أن الحيوانات وبيئتها، لها كذا وكذا من التنظيم

بحيث تحصل الحيوانات على غذائها وتغذي صغارها وهي مسلحة ضد ما يسبب لها الضرر، وبما يمكنها من الحماية خلال الشتاء وضد الأعداء. وفي الحياة الإنسانية يمكن للمرء أن يجد بفضل ما يبدو من هذه الصدفة أو تلك مثلاً، أمراً نحساً يؤول بالإنسان إلى أمر سعيد سواء تعلق الأمر بحياته الأزلية أو بحياته الدنيوية. وباختصار فإن فعل الرب وإرادته يُنظر إليهما هنا من خلال أعمال وعلاقات طبيعية وأحداث إلخ. .معينة. لكن هذا المضمون ذاته وهذه الأهداف كلاهما مضمون متناه. وهما متفقان ولا يتم إدراكهما إلا للحظة ثم يضيعان مباشرة ضياعاً عديم الأثر. فلنفترض مثلاً أن المرء يعجب بحكمة الرب في الطبيعة، كما في كون الحيوانات مجهزة من أجل حصولها على الغذاء حيناً، ومن أجل حماية نفسها ضد أعدائها حيناً آخر، فإن التجربة تبين كذلك أن هذه الأجهزة لا تجدي نفعاً وأن المخلوقات التي تعتبر غايات عند البعض يستعملها البعض الآخر آلات لغاياته.

ثم إن ما حصل من هذا النظر الغائي الخارجي وأزاحه، هو في الواقع تواصل المعرفة وتوسعها. فالمعرفة الأسمى التي تطلب أولاً التناسق على الأقل وترى هذه الأهداف التي تفترض أهدافاً ربوبية أهدافاً تابعة فتعلمها بوصفها متناهية، حيث تتبين حقيقتها في نفس التجربة والملاحظة وعدميتها وكونها ليست موضوعاً لإرادة الرب السرمدية.

إن تلك النظرة عندما نأخذ بها ومن ثم عندما نراها في تناقضه هي إذن ولهذه العلة نظرة غير محددة وسطحية لأنها قابلة -في كل مضمون وبصرف النظر عن كيف هي- أن يؤخذ بها فيه. ذلك أنه لا يوجد شيء ولا أدنى هيئة من الطبيعة أو من الأحداث لا يمكن أن نثبت أن لها منفعة ما من وجه ما. وحينئذٍ فإن الورع ليس على العموم، أكثر من كونه وجوداً إحساسياً غُفلاً، لكونه ينطلق من فكرة عامة لهدف ما أو لخير ما، ثم يستدل لكي يدرج الأشياء الموجودة تحت هذه الفكرة العامة. لكن الورع بسبب هذا الاستدلال يقع في ارتباك، إذ بالوسع أن يكون بقدر ما ثبت من غائي ومنافع في هذا الظهور المباشر للأشياء الطبيعية بقدر ما يوجد فيها كذلك من انعدام الغائية ومن المضار. فما يصلح لفائدة الواحد قد يؤول إلى الإضرار بغيره، ومن ثم فهو ليس

غائياً. فحفظ الحياة والمصالح ذات الصلة بالوجود العيني، والتي تُشجع تارة وتُهدد طوراً ويُقضى عليها. وهكذا يوجد انفصام في ذاته متمثلاً في كون الأشياء المتناهية تقابل نوع التأثير الربوبي السرمدي، ويُعترض بها على الأهداف الجوهرية. وتصور أن طريقة الرب كلية التأثير وضروريته، أمر يعارض ذلك التناقض بل ويدخل الاضطراب على هذه الخاصية الكلية.

فإذا نظر الورع إلى الأهداف الخارجية وخارجية الشيء التي بمقتضاها يكون الشيء مفيداً للغير، فإن التحديد الطبيعي الذي يتم الانطلاق منه ليس إلا مجرد شيء عند الغير. لكن ذلك الأمر عند النظر إليه بأكثر دقة هو علاقته الذاتية وعلاقته الخاصة به أي الطبيعة الباطنة للتعلق: **إنه ضرورته**. وهكذا يحصل للورع الانتقال الحقيقي نحو الجانب الآخر الذي عرفناه إلى حد الآن بوصفه وجه الشيء الذاتي له.

** ومن ثم فالورع سيطرد من استدلاله بمجرد أن يشرع في التفكير، وبمجرد أن تكون البداية مع الفكر والعلاقات الفكرية قد بدأت فإن الفكر إزاء كل ما يعتبره عائداً إليه سيطلب حتماً ما يخصه أعني بالذات، التناسق والضرورة في المقام الأول. وهو سيبحث عن ذلك الموقف المناقض لما هو اتفاقي. فينمو من ثم بصورة تامة وفي نفس الوقت مبدأ ما هو ذاتي. فأنا من حيث أنا بسيط وعام وباعتباري فكراً أكون محض علاقة بمعنى أني لذاتي وعي بالذات. ووجود العلاقات ينبغي أن يكون بالنسبة إلي. فالأفكار والتصورات. التي أجعلها هي أفكاري وتصوراتي أنا ومن يجدها هو أنا. إني هذه النقطة البسيطة. وما هو بالنسبة إلي أريد أن أعلمه في إطار هذه البساطة.

إن هذه المعرفة تمتد إلى حد يشمل ما هو موجود وضرورته. وهي تدركه، في إطار علاقة العلة بالمعلول هذه وعلاقة الشرط بالمشروط وعلاقة القوة بظهورها وعلاقة عموم الجنس بالموجودات العينية[1] التي تقع بالذات ضمن دائرة الاتفاق. والمعرفة والعلم يضعان المادة المتنوعة بهذا النوع من الوضع في علاقة متبادلة، وينزعان عنها ما فيها من اتفاقي صادر عن طابعه المباشر. وخلال النظر في العلاقات التي لثراء الظهور

---

(1) انظر w، «والتمظهر الخارجي الذي للكلي والجنس وللموجودات الفردية» تم التعديل بحسب مخطوطة هيجل (نشرة لاسون).

المتناهي، فهما يعزلان عالم التناهي فيحيطانه بذاته ويجعلانه نسق الكون، بحيث إن المعرفة تصبح غنية عما يوجد خارج هذا النسق. ذلك أن الشيء ما هو وما هو بمقتضى قوامه الجوهري يحصل بما تستمده المعرفة من إدراكها له ومن ملاحظتها إياه. وفيما يتعلق بخصائص الأشياء فإن المرء ينطلق من علاقاتها حيث تكون في علاقة بغيرها، ولكن دون أن تكون تلك العلاقة اتفاقية وعرضية، بل هي علاقة محددة علاقة تحيل إلى الأمر الأصلي الذي تُستنتج منه. وهكذا فالمرء يبحث عن أسس الأشياء وعللها. ولهذا البحث هنا الدلالة التي تفيد بأن المراد هو طلب العلل الخاصة بذلك الشيء. فلم يعد يكفي مثلاً تقديم الرب بوصفه علة للبرق أو لسقوط دستور روما الجمهوري، أو لسقوط الثورة الفرنسية. ذلك أن المرء يعتبر هذه العلة ليست إلا علة عامة، وأنها لا تحقق التفسير المطلوب. وبالنسبة إلى ظاهرة طبيعية ما، أو إلى هذا القانون أو ذاك باعتباره تأثيراً أو نتيجةً يريد المرء كذلك أن يعلم الأساس بوصفه أساس تلك الظاهرة، أعني أنه ليس الأساس الذي يناسب تفسير كل شيء، بل المطلوب بصورة حصرية هو الأساس الذي يفسر ذلك الشيء بعينه. وهكذا فإنه ينبغي أن يكون الأساس أساساً لتلك الظاهرة المخصوصة وغيره من الأسس أساساً بعينه للظاهرة الموالية المبحوث فيها بصورة متناهية، وأن يكون الأساس بعينه مأخوذاً بوصفه هو ذاته متناهياً. ومن ثم فهذه المعرفة لا تتجاوز دائرة المتناهي. وهي لا ترغب في تجاوزه. ذلك أنها تعلم كل ما تعلمه في دائرتها المتناهية. ولها حول كل ما تعلمه الرأي والخبرة (الضروريين). وعلى هذا النحو يبني العلم عالم معرفة غنيّاً عن الرب. إنه عالم يوجد خارج الدين. وليس له معه أي شغل مباشر. وإلى هذا الحد تذهب المعرفة في علاقاتها وتناسقاتها. ومن ثم فالمادة المحددة والمضمون يوجدان إلى جانبها، ولم يبق للجانب الآخر جانب اللامتناهي والأزلي أدنى شيء.

*** وعلى هذا النحو تكوَّن الجانبان في تناقضهما التكوّن التام. فالقلب يوجد إلى جانب الدين ممتلئا بما هو ربوبي، ولكن دون حرية ولا وعي بالذات، ومن دون تناسق بالنظر إلى الأمر المحدد، بل إن هذا الأمر هو بالأحرى ذو شكل اتفاقي. أما تناسق المقترن الذي للأمر المحدد، فإنه يقع في جانب المعرفة التي تسكن إلى المتناهي وتتحرك بحرية

في تحديدات الأفكار للاقترانات المتنوعة. ولكنه لا يستطيع أن يخلق إلا نسقاً عديم المتانة المطلقة وعديم الرب. وفي الجانب الديني نجد المادة المطلقة والهدف. لكنهما ليسا إلا أمراً إيجابياً خالصاً. والمعرفة سيطرت على كل مادة متناهية وجذبتها إلى دائرتها وحلت في كل مضمون معين. ورغم أنها تقدم اقتراناً ضرورياً فإنها لا تستطيع مع ذلك أن تحقق اقتراناً مطلقاً. ولما كان العلم قد سيطر على المعرفة سيطرةً متناهيةً وكان الوعي وعياً بضرورةِ المتناهي، فإن الدين أصبح على هذا النحو عديم المعرفة وضحل، فانحصر في الإحساس البسيط وفي السمو الخاوي للروحي نحو السرمدي. لكنه لا يستطيع أن يقول شيئاً حول السرمدي. ذلك أن كل ما يمكن أن يكون معرفة يصبح جاذباً للسرمدي إلى أسفل في دائرة المتناهي واقتران علاقاته.

وحينئذٍ فعندما يتلاقى الجانبان المتطوران هذا التطور في علاقة متبادلة فإنهما يلتقيان التقاء عدم الثقة. فالإحساس الديني لا يثق في التناهي الذي يوجد في المعرفة ويرفض إعجاب العلم بنفسه. وذلك لأن الذات في هذا الإعجاب يكون موقفها في ذاتها ولذاتها ويكون الأنا بما هو عارف موجوداً لذاته بالمقابل مع كل الأمور الخارجية. ومن الجانب الثاني لا تثق المعرفة بكل ما يتسم بموقف الإحساس مصبوباً في وحدة واحدة رغم سعته وتطوره. وهي تخشى أن تفقد حريتها عندما تحقق تبعات الإحساس وتعترف بحقيقته اعترافاً غير مشروط ولا تدركها بصورة محددة. وعندما يخرج الإحساس الديني من عمومه، ويقدم لنفسه أهدافاً ويتجه نحو أمر محدد، فإن المعرفة لا ترى في ذلك إلا رغبات تحكمية، إذ كان عليه أن يتخلص (على الأقل) من الصدفة إذا كان يريد كذلك أن ينحو نحو المحدد. ومن ثم فإذا كان ينبغي للتفكير من حيث تثقفه أن يتدخل في الدين فإنه لا يمكنه أن يتحمله، وهو سيكون عديم الصبر على كل تحديداته.

ج. وهنا يكون التناقض قد وصل إلى هذا التكوين حيث يعتبر دائماً كل جانب من الجانبين الجانب الثاني كلما اقترب منه عدواله فيصطدم به، وتحصل الحاجة إلى التعاوض بينهما التعاوض الذي يظهر بمقتضاه اللامتناهي (موجوداً) في المتناهي والمتناهي (موجوداً) في اللامتناهي فلا يؤلف أي منهما بعد ذلك مملكة خاصة به. فيكون ذلك إذا حصل مصالحة الديني والإحساس

المتين مع المعرفة والعقل. وينبغي حينئذٍ أن يحصل في هذه المصالحة الهدف الأسمى للمعرفة وللمفهوم والمطابقة بينهما وذلك لأنهما لا يمكنهما التنازل عن أي شيء من كرامتهما. ولكن بقدر ما لا يمكن للمضمون المطلق أن يتخلى عن شيء فيُجذب نحوه التناهي بقدر ما ينبغي لشكل العلم المتناهي أن يتنازل له.

وكان ينبغي لهذه الحاجة إلى المصالحة أن تحصل في الدين المسيحي أكثر منها في غيره من الأديان الأخرى. ذلك أن:

* الدين المسيحي يبدأ بالذات من الانفصام المطلق، ويبدأ من الألم، وذلك من خلال كونه يمزق وحدة الروح الطبيعية فيدخل الاضطراب على السلام الطبيعي. فالإنسان يبدو في الدين المسيحي شريراً (بالفطرة) من الأصل وهو في منظوره كائن سلبي إزاء ذاته في أعمق أعماقه وعنده أن الروح يكون بوصفه مرتداً على نفسه ومنشغلاً بها في انفصام إزاء الجوهر اللامتناهي والمطلق.

** إن المصالحة التي تبلغ الحاجة إليها أقصى حد هنا، تبدو أولاً أمراً يحتاجه الإيمان. وليس ذلك لأن الإيمان لا يمكن أن يكون إلا غفلا. ذلك أن الروح بالمقابل مع طبعانيته المباشرة يعود إلى ذاته. ومن حيث هو مذنب يكون مختلفاً إزاء الحقيقة وبعيداً عنها وغريباً بالنسبة إليها. وباعتباري قد تحولت إلى هذا الانفصال عن الحقيقة فلست أنا الحقيقة ومن ثم يحصل هذا الموقف بوصفه مضموناً للتصور قائماً بذاته ومنذئذٍ يتم تصور الحقيقة بوصفها أولاً حقيقة (سماعية) نقلية.

*** ولكن عندما انتقل بفضل هذا التصور إلى عالم عقلي، حيث تكون طبيعة الإله وخصائصه المقومة[1] وكيفيات عمله قد أصبحت منهلاً للمعرفة حتى لو كان ذلك فعلاً بالاستناد إلى حدس الغير وضمانته لأني أكون مع ذلك في نفس الوقت قد صرت كذلك في ذاتي إذ إن الفكر والمعرفة والعقل كلها موجودة فيَّ، وفي حريتي توجد

---

(1) تعليق المترجم: الخصائص والخصائص المقومة والتحديدات تؤدي نفس المعنى بحسب المقامات. والقصد هو اعتبار كل مقوم معنوي من مقومات المفهوم جزءاً من وحدة أو من ماهيته فتكون خاصية وليست خاصة لأن الخاصة غير مقومة. ومن ثم فالمعروف عند هيجل هو التحديد والحد والتحدد بحسب القصد إما فعلاً متعدياً أو حصيلة الفعل أو مطاوعة وكلها بمعنى العنصر المعنوي من مقومات المفهوم أو الشيء الذي يفيده المفهوم. وقد فضلنا كلمة خاصية على تحديد لنتجنب الخلط مع مفهوم الحد الذي هو أحد معاني المصطلح الهيجلي دون أن يكون القصد الاقتصار عليه.

قابليتي للخطيئة حريتي التي وضعها الاسترياء[1] نصب ناظري. ومن ثم فالمعرفة تكمن في الدين المسيحي ذاته.

فعليَّ في الدين المسيحي أن أحافظ على حريتي أو بالأحرى أن أصير فيه حرّاً. ففيه يكون الهدف هو الذات وشفاء النفس وخلاص الفرد من حيث هو فرد وليس بما هو جنس فحسب. هذه الذاتية وهذه الأنائية (لا الأنانية) هي بالذات مبدأ المعرفة ذاته.

وحينئذٍ فالدين المسيحي يمد مضمونه بالنماء، لأنه يقوم في إطار مبدأ المعرفة. ذلك أن التصورات. المتعلقة بالموضوع العام تصورات. مباشرة أو هي أفكار في ذاتها. وينبغي أن تنتشر بهذا الاعتبار. ولكن من ناحية ثانية فإن المضمون هو بجوهره موضوع عند التصور. إنه منفصل عن الرأي والحدس المباشرين. وهو يتخلل الانفصال تمام التخلل. وباختصار فإن المضمون يتقدم بالشرف إزاء الذاتية باعتباره مطلقاً ومضموناً موجوداً في ذاته ولذاته. وهكذا فالدين المسيحي يلامس حتى نقيض الإحساس، ونقيض الحدس المباشر ونقيض التفكر ونقيض العلم. وللدين المسيحي في ذاته وبجوهر المعرفة فسمح بنفس الأمر، إذ جعل نفسه بتمام تناسقه من حيث هو صورة، ومن حيث هو عالم الصورة أن ينمو ومن ثم أن يقف ضد تلك الصورة التي يكون فيها ذلك المضمون الحقيقة المعطاة. وعلى هذه الأرضية يقوم انقسام عصرنا.

نظرنا إلى حد الآن في تكوّن التناقضات وإن من حيث الشكل قبل أن تصبح بعد فلسفة حقيقية أو في حال بقائها قائمة خارج ذواتها. وعلينا أن نسأل في المقام الأول:

1. كيف تتعلق الفلسفة عامة بالدين؟

2. وكيف تتعلق فلسفة الدين بالفلسفة؟ أي موقف هو موقفها؟

3. وما علاقة النظر الفلسفي للدين بالدين الوضعي؟

---

(1) تعليق المترجم: تعوض كلمة تفكير في النص كله بكلمة «استرياء» للعلل التالية. فمفهوم «reflexion» لا يقصد به التفكير العقلي مصدراً لفعل فكر بل يقصد به ما له علاقة بحجاج قاصر من جنس فكر علم الكلام الذي يباهي صاحبه بالآراء المجردة التي لا صلة لها بحقائق الأشياء ومن ثم ففيه شيء من الانعكاس على الذات للترائي وحتى للرياء. وهي مرحلة دون مرحلة الفكر العقلي الذي يطلب الحقيقة لذاتها وهو ما يصفه هيجل بالفكر التأملي. وقد اخترت الاسترياء لكونه طلباً للرأي وللترائي وهو المعنى الذي يطابق مطابقة تامة مفهوم الرفلاكسيون بمعنى الانعكاس في الترائي خلال فعل الفكر الذي يبقى في مرحلة ما دون الفكر العقلي طالب الحقيقة. وبنفس المعنى استعملنا الحصاة مرحلة دون العقل للتمييز بين فارشتند وفارننفت. مصطلح الاسترياء

II. موقف فلسفة الدين من الفلسفة والدين

1. علاقة الفلسفة بالدين عامة

عندما قلنا أعلاه إن الفلسفة تجعل الدين موضوعاً لوجهة نظرها. والآن فحتى لو بدا هذا النظر قد اتخذ الموقف الذي يجعله مختلفاً عن موضوعه بحيث نبدو قد بقينا في هذه العلاقة بينهما بوصفها علاقة بين جانبين مستقلين أحدهما عن الآخر ومنفصلين. فنكون حينئذٍ وكأننا في علاقة هذا النظر الفلسفي بموضوعه الديني خارج منطقة التدبر والتنعم تلك، أعني خارج الدين وأن يكون الموضوع والنظر بوصفه حركة الفكرة على درجة من الاختلاف، كالحال مثلاً في اختلاف أشكال المكان في علم الرياضات عن الفكر الرياضي الناظر. لكن ذلك ليس هو إلا ما يبدو في أول ما ننظر إلى العلاقة عندما تكون المعرفة ما تزال قائمة في ذلك الانفصال عن الجانب الديني وتكون متناهية. ولكن إذا نظرنا بصورة أدق فإنه يتبين في الواقع وبالأحرى أن مضمون الفلسفة وحاجتها وهمها أمور تشترك فيها مع الدين مضموناً وحاجةً وهمّاً.

فموضوع الدين وكذلك موضوع الفلسفة هو الحقيقة السرمدية في موضوعيتها ذاتها. إنه الرب ولا شيء غير الرب وهو شرح الربوبية. فليست الفلسفة حكمة العالم بل هي معرفة ما ليس بدنيوي. وهي ليست معرفة الكتلة الخارجية والوجود الخارجي والحياة، بل هي معرفة ما هو سرمدي ومعرفة طبيعة الربوبية وما يصدر عنها. ذلك أن هذه الطبيعة ينبغي أن تتجلى وتتخلق. ومن ثم فالفلسفة لا تشرح إلا ذاتها عندما تشرح الدين. وعندما تشرح ذاتها فهي لا تشرح إلا الدين. ومن ثم فهي انشغال بالحقيقة الأزلية، الحقيقة التي هي حقيقة في ذاتها ولذاتها. وهي حقاً ليست انشغال الروح المفكر بما هو تحكمي أو بما هو منفعة جزئية من هذا الموضوع أو ذاك بل هي عين الفاعلية التي هي الدين ذاته. ومن حيث هو متفلسف فإن الروح يغوص بنفس الحيوية في هذا الموضوع ويهمل كذلك طابعة الجزئي من خلال تخلله لموضوعه كما يفعل الوعي الديني الذي هو بدوره ليس له ما يعنيه ذاتياً غير هذا المضمون بل هو لا يريد إلا أن يغوص فيه.

وبذلك فالدين والفلسفة متطابقان. فالفلسفة هي في الحقيقة عين عبادة الله. وهي دين. ذلك أنها تتصف بنفس التخلي عن الخواطر الذاتية والآراء خلال الانشغال بالرب. وهكذا

فالفلسفة تتطابق مع الدين. لكن الفرق هو كونها بطريقتها الخاصة مختلفة عن الطريقة التي اعتاد الناس أن يسموا بها الدين ديناً. والمشترك بينهما أن كلاهما دين. وما يختلفان به يقتصر على كيفية الانشغال الديني بالربوبي ونوعه. وبهذه الخصوصية في الانشغال بالربوبي يختلف الدين والفلسفة. وما يكمن فيه العسر الذي يبدو على هذه الدرجة من العظم يتمثل في استحالة أن تتحد الفلسفة بالدين. ومن هنا ينبع توجس علم اللاهوت من الفلسفة وموقف الدين الذي يتلذذ (أصحابه) بمعاداة الفلسفة. وبمقتضى هذا الموقف المعادي للفلسفة (كما يراها علم اللاهوت) تبدو الفلسفة ذات تأثير يحط من مضمون الدين ويهدمه ويفقده قداسته. وبكل بساطة فإن شغلها مختلف عن شغل الدين. إنه ذلك التناقض والتعارض الذي سبق أن رأيناه عند اليونان. فعند الأثينيين ذلك الشعب الحر والديموقراطي تم حرق كتب، وحُكم على سقراط بالإعدام. لكن هذا التناقض لا يزال موجوداً مع الاعتراف به، فضلاً عما ادعيناه في هذا الوقت من وحدة بين الدين وفلسفة.

لكن قدم هذا التناقض، يضاهيه قدم الاقتران بين الفلسفة والدين. فمنذ الفيثاغوريين المحدثين والأفلاطونيين المحدثين الذين كانوا لا يزالون في عصر الوثنية، لم تبق آلهة الشعب آلهة الخيال، بل هي أصبحت آلهة الفكر. وبمجرد أن حصل هذا الاقتران عند آباء الكنيسة الأفضل فإنهم قد سلكوا في دينهم مسلك العاقلين، من خلال انطلاقهم من مُسَلَّمةِ أن علم اللاهوت هو الدين المصحوب بالوعي المفكر والعاقل. والكنيسة المسيحية تدين لتكوينهم الفلسفي بالبدايات الأولى لأحد مضامين المذهب المسيحي.

بل أكثر من ذلك فإن هذا التوحيد بين الدين والفلسفة قد اكتمل في العصور الوسطى. ذلك أن الناس باتوا أكثر اعتقاداً بأن المعرفة العقلانية للإيمان زيادة في تكوين الإيمان نفسه وتمتينه مما يعتقدون أنها تضر به. إن هؤلاء الرجال العظام من أمثال انسالم وأبيلار طوروا مقومات الإيمان انطلاقاً من الفلسفة.

ومثلما أن المعرفة بالمقابل مع الدين هي بنت عالمها، واقتصرت على جعل المضمون المتناهي ذاتياً لها ومثلما تطورت فسعت إلى الفلسفة الحقيقية فإنه قد أصبح لها في الغاية نفس المضمون الذي للدين. ولكن إذا فحصنا الفرق بين الدين والفلسفة فحصاً أولياً لنعلم كيف تتحقق في وحدة المضمون هذه فقد حصلنا على ما يلي.

أ. إن الفلسفة التأملية هي الوعي بالفكرة المثال، بحيث يكون كل شيء مدركاً باعتباره فكرة مثالاً. لكن الفكرة هي الفكرة الحقيقية وليست مجرد الحدس أو مجرد التصور. والحقيقي في الفكرة المثال قريب من كونها عينية، وموضوعية، ومنفصمة في ذاتها بصورة تجعل جانبي المنفصم مقومين فكريين متناقضين، بحيث ينبغي أن تدرك وحدتهما باعتبارها هي الفكرة المثال. والقصد بالفكر التأملي هو أن يكون الحل الحقيقي (للتناقض) ولهذا النحو من التعارض على نحو يتم فيه الإدراك بأن هذا الفرق هو فرق بحسب مقومات الموضوع الفكرية، وأن الموضوع هو وحدة الأمرين المتقابلين. فحدسنا يجد قبالته الشيء بكامله، وتفكرنا يقسِّمه ويدرك وجوها مختلفة منه ويعرف فيها تعدداً ويجعلها منفصمة. وبهذا التفريق فإن التفكير لا يحفظ وحدتها بل ينسى الكل تارةً والفروق طوراً. وعندما يَمْثلان كلاهما أمامه فإنه يفصل الصفات عن الموضوع، ويضع كلاهما على نحو يكون بعد أن يتحدان أمراً ثالثاً مختلفاً عن الموضوع وصفاته. وهذه العلاقة لا يمكن أن توجد في الأشياء الآلية التي وجودها أمر خارجي. فالموضوع لا يكون إلا موضوعاً ميتاً يحمل الفروق. وصفته بما هو واحد خليط خارجي لمكوناته. أما الموضوع الحقيقي الذي ليس هو مجرد خليط خارجي ولا هو كثرة متراكمة بل هو الموضوع متحداً مع مقوماته المختلفة. والتأمل هو الوحيد الذي يدرك الوحدة بما هي وحدة في التناقض ذاته. إنها مهمة التأمل أن يدرك كل موضوعات الفكر الخالص، موضوعات الطبيعة والروح في شكل الفكر، ومن ثم باعتبارها وحدة المختلف.

ب. وحينئذٍ فالدين هو عين موقف الوعي بالأمر الحقيقي الذي هو قائم في ذاته ولذاته. ومن ثم فهو رتبة الروح، حيث يكون المضمون التأملي عامة، هو موضوع الوعي. فالدين ليس وعياً بالأمر الحقيقي في هذا الشيء العيني أو ذاك، بل هو وعي بالأمر الحقيقي المطلق باعتباره الكلي والمحيط بكل شيء والذي لا شيء يقوم خارجه. ثم إن مضمون وعيه هو الأمر الحقيقي الكلي، الأمر الحقيقي الذي يكون في ذاته ولذاته محدداً بذاته وليس هو شيئاً محدداً من خارجه. وفي حين يحتاج المتناهي لشيء آخر يحدده، فإن الأمر الحقيقي يتضمن تحديده ونهايته في ذاته وحدها ولا يتحدد بشيء آخر بل إن الغير يطابقه. إن هذا النظر التأملي هو الذي يصل إلى درجة الوعي في الدين. ولا شك أن الحقيقة توجد في أي دائرة أخرى لكنها ليست الحقيقة الأسمى والمطلقة. ذلك أن هذه الحقيقة الأسمى والمطلقة لا توجد إلا في الكلية التامة للتحدد

وفيما هو في ذاته ولذاته محدد، أي فيما ليس هو بتحدد بسيط تحدد إضافي إلى ما عداه بل هو المحدد الذي يتضمن الفرق في ذاته عينها.

ج. وحينئذٍ فلكأن الدين هو هذا النظر التأملي، باعتباره حال الوعي الذي ليست وجوهه خصائص فكرية بسيطة بل هو تام التعيين. وهذه الوجوه لا يمكنها أن تكون إلا وجوه الفكر والواقع، من حيث هو وعي مباشر بالذات ووعي مباشر وجزئي.

وفي حين فقدت الفلسفة الآن صلابة هذين الوجهين بتوسط المصالحة في الفكرة، لأن كلا الوجهين الفكريين أحدهما ليس فكراً كلياً خالصاً، والثاني فكر عيني ذو طابعٍ جزئي لا يبلغ الدين إلى حلاوة الوحدة إلا بفضل إخراج الفلسفة هذين الحدين الصلبين ورفعهما فوق الانفصام فيعدها لجلعهما متطابقين. لكن الدين بفضل الحد من تطرفهما ذي الشكل المنفصم يذيب التناقض بينهما في عنصر الكلية فيوصلهما إلى المصالحة ويبقى الدين كذلك بفضل كونه دائماً ذا قرابة بالفكر من حيث الشكل والحركة يبقى تلذذه مستنداً إلى الفلسفة بصورة مباشرة باعتبارها بكل بساطة هي المبدأ الفاعل والفكر الموحد للتناقض.

وحينئذٍ فإن نظر الدين المفكر قد سما إلى الفكر بالوجوه ذاتها المحددة، ومن ثم فينبغي أن نسأل عن طبيعة الموقف العام لنظرة الدين المفكر كيف له أن يعتبر عنصراً من عناصر نسق الفلسفة؟

2. علاقة فلسفة الدين بنسق الفلسفة

أ- سنطلق على الأسمى والمطلق في الفلسفة اسم **الفكرة المثال**. ومن النافل هنا أن نعود إلى أبعد من ذلك وأن نحرر الموضوع فنقول إن الأسمى في فلسفة **فولف** قد سُمي وجوداً وشيئاً. ذلك أن ما تفيد به هذه التسمية هو في وقت ما يعتبر أمراً مجرداً، يبقى على حال تصورنا للرب غير مطابق لها إلا مطابقة رديئة. فالمطلق في الفلسفة الأحدث من فلسفة فولف ليس على هذه الدرجة من التجريد التام. لكنه بذلك ليس له بعد نفس الدلالة التي من أجلها نسميه ربا. وعلينا حتى من أجل جعل الفرق ملحوظاً علينا في المقام الأول أن ننظر فيما يعنيه مفهوم الدلالة نفسه. فعندما نسأل ما يعنيه كذا أو كذا فإن سؤالنا يتعلق بأمرين بل هو في الحقيقة يتعلق بأمرين متناقضين.

فماذا نعنيه أولاً بما نراه المعنى والقصد والفكرة العامة لتلك العبارة أو لهذا العمل الفني إلخ.... هو السؤال عن باطن الشيء. إنه ما نريد أن نصل به إلى التصور إنه الفكرة. وعندما نسأل على هذا النحو: ما الرب؟ وماذا تعني عبارة الرب؟ فإننا نريد الفكرة إذ لا شك أننا حائزون على التصور. وبمقتضى ذلك فإن القصد من الدلالة هو أنه ينبغي أن نقدم المفهوم. وإذن فالمفهوم هو الدلالة وهو المطلق. وما نريد أن نحصل عليه هو طبيعة الرب التي ندركها في الفكرة. وذلك هو المعنى الأول للدلالة ومن حيث كون ما نريد أن نطلق عليه اسم المطلق له نفس الدلالة مع عبارة الرب.

لكننا نسأل كذلك عن الدلالة بمعنى ثانٍ أي المعنى الذي يطلب عكس المعنى الأول. فعندما ننطلق من تحديدات فكرية خالصة وليس من التصور فإنه قد يحصل ألا يجد الفكر ما يرضيه ولا يجد نفسه في محلها المعتاد فيسأل عن دلالة هذا التحديد الفكري الخالص ما هي؟ من ذلك ما يحصل مثلاً لتحديد وحدة الذاتي والموضوعي ووحدة الواقعي والمثالي. فيمكن للمرء أن يفهم كل واحدة من هذه الخصائص على حدة، فيعلم الوحدة والموضوعي والذاتي ما هي إلخ... ومع ذلك فيمكنه بيسر أن يقول إنه لا يفهم هذه الخاصية أو تلك. وعندما نسأل في مثل هذه الحالة فإن الدلالة تكون عكس ما رأينا سابقاً. ومعنى ذلك أن المطلوب في هذه الحالة هو تصور للتحديد الفكري، أي تقديم مثال عين من المضمون الذي كان في الحالة السابقة مجرد فكرة. وعندما يكون من الصعب أن نجد مضمون فكرة من الأفكار فإن الصعوبة تكمن في أننا لا نملك تصوراً. عنها. وبفضل المثال العين يكون بينا عندنا أن الروح لا يكون هكذا حاضراً إلا في هذا المضمون.

وحينئذٍ فإذا انطلقنا من تصور الرب، فإنه يكون على فلسفة الدين في هذه الحالة أن تنظر في دلالة الربوبية أي في كون الرب هو في الفكرة المثال والمطلق. وهو الجوهر الذي ندركه في الفكرة المثال والمفهوم. وفي ذلك تشترك فلسفة الدين مع الفلسفة المنطقية. فالفكرة المثال المنطقية هي الرب كما هو في ذاته. لكن الرب لا يكون ذلك في ذاته فحسب إنما هو كذلك جوهرياً لذاتية الروح المطلق الذي ليس هو الجوهر القائم في الفكرة المثال فحسب بل هو كذلك الظاهر والمعطي لنفسه الموضوعية الشيئية.

وهكذا ففي فلسفة الدين الناظرة في مثال الرب يكون لدينا في وقت كيفية تصوره بالنسبة

إلينا. إنه يقتصر على تصور نفسه. وذلك هو وجه وجود المطلق. وبذلك ففي فلسفة الدين نجعل المطلق موضوعاً. ولكن ذلك لا يكون في شكل فكرة مجردة بل هو يكون كذلك في شكل تجليه (ظهوره في الوجود العيني). وهكذا فإنه علينا أن نكنه الفكرة الكلية في مجرد الدلالة العينية التي للجوهرية بصورة عامة، باعتبارها كذلك فاعلية وضعها لذاتها ولظهورها ولتجليها. وبعبارة شعبية فإننا نقول: الرب هو سيد العالم الطبيعي وسيد مملكة الروح. إنه التناغم المطلق لهما كليهما وهو موجد هذا التناغم ومفعله. وفي ذلك لا يغيب لا الفكرة والمفهوم ولا كذلك ظهورهما أعني وجودهما (في الواقع العيني). وهذا الوجه من الوجود العيني هو ذاته. ومن ثم فعلينا أن نكنهه هو بدوره في الفكرة المثال (ما دمنا في إطار الفلسفة).

وهكذا إذن فإن الفلسفة تنظر أولاً في المطلق باعتباره فكرة مثالية ومنطقية، فكرة كما هي في الفكر وكما يوجد مضمونها في خصائص الفكرة المثال. ثم إنها تبين المطلق في فاعليته وفي منتجاته. وتلك هي طريق المطلق الساعي إلى أن يصبح ذاته وليصبح روحاً والرب. هو إذن حصيلة الفلسفة التي تعلم منه أنه ليس مجرد حصيلة بل هو منتج ذاته أزلياً، وهو متقدم وفي الصدارة. ووحدانية الوجه التي للحصيلة يتم استيعابها والتعالي عليها في تلك الحصيلة نفسها.

إن الطبيعة والروح المتناهي، وعالم الوعي والعقل والإرادة كل ذلك تجسدات الفكرة المثال للربوبية، لكنها تشكلات محددة وضروب جزئية برزت من ظهور الفكرة المثال تشكلات لم تنفذ فيها الفكرة المثال إلى ذاتها التنفيذ التام بعد، حتى تصبح الروح المطلق.

لكننا في فلسفة الدين ننظر في الفكرة المثال المنطقية القائمة بذاتها، والتي ليست هي فكرة مجردة تتحدد باعتبارها فكرة خالصة، ولا كذلك باعتبارها حاصلة في الخصائص المتناهية حيث تكون قائمة في ضرب متناه من ظهورها، بل كما هي في ذاتها في الفكرة المثال، وفي نفس الوقت كما تظهر وكما تتجلى في المثال الذي ينعكس على ذاته عينها. فالروح الذي لا يظهر ليس موجوداً. وهو قائم في خاصية الظهور هذا الظهور المتناهي أيضاً أعني أنه قائم كذلك في عالم الطبيعة وفي عالم الأرواح المتناهية. لكن الروح يكون فيها باعتباره قوتها وبوصفها صادرة عنه باعتباره مبدعها.

ذلك هو موقف فلسفة الدين إزاء أجزاء الفلسفة الأخرى. فالرب هو حصيلة الأجزاء الأخرى. أما هنا فقد جعلنا هذه الغاية بداية لموضوعنا الخاص، باعتباره بكل بساطة فكرة

مثالاً متعينة بما لها من تمظهرات لا حصر لها. وهذه الخاصية تناسب مضمون فلسفة الدين. لكننا ننظر في هذا المضمون بعقل مفكر. وهذا النظر يناسب الشكل ويؤول بنا إلى موقف فلسفة الدين من الدين كما يظهر باعتباره ديناً وضعياً.

3. علاقة فلسفة الدين بالدين الوضعي.

من المعلوم أن إيمان الكنيسة وبصورة أدق إيمان الكنيسة البروتستنتينية، يقع إثباته باعتباره مفهوماً عقائدياً. وقد سُلِّم بهذا المضمون عامة على أنه حقيقة، وأنه تحديد الرب وما هو وتحديد أن الإنسان وما هو في صلته بربه. وهو قد سُمي عقيدة بمعناها الذاتي هو كل ما يقع اعتقاده وبمعناها الموضوعي المضمون الذي ينبغي أن يُعلَّم في الجماعة المسيحية وباعتباره المضمون الذي أوحى به الرب (لأنبيائه) وحينئذٍ فإن هذا المضمون عقيدة مشتركة مثبتة، بعضها معروض في منظومة الحواريين الرمزية والبعض الآخر في الكتب الرمزية المتأخرة. ولهذه العلة فإن الكنيسة البروتستنتينية تتحدد بخاصية اعتبار التوراة الأساس الجوهري للعقيدة.

أ. وحينئذٍ فمعرفة المضمون وتحديده قد حددا قيمة العقل باعتباره تدليلاً عقلياً. وفي الحقيقة فإن البداية كانت على نحو يجعل ذلك مشروطاً ببقاء مضمون العقيدة، والتوراة هي الأساس الوضعي للعقل. ومن المفروض ألا يكون الفكر إلا شارحاً ومؤولاً لأفكار التوراة. لكن ما حصل في واقع الأمر هو، أن العقل يكون قبل ذلك قد حدد أراءه وأفكاره فثبتها ثم ينظر بعد ذلك في كيف يمكن أن تفسر كلمات الكتاب (المقدس). فألفاظ التوراة عرض غير نسقي وهي تمثل المسيحية كما ظهرت في بدايتها. والفكر هو الذي يكنه مضمونها ويشرحه. وحتى يكون هذا التفسير مرشداً للعقل فقد حصل أن أصبح ما يسمى بعلمِ كلام الحصاة وضعاً لما هو ضد عقيدة الكنيسة تلك، بعضه بمقتضى ذاته والبعض الآخر بسبب ما جعلته العقيدة مضاداً لها. وبذلك فإن التأويل انشغل باللفظة المكتوبة وأوَّلها متعللاً بحصر عمله في عرض معقول اللفظ وأنه يريد أن يبقى أميناً له.

ولكن سواء كان الأمر مقصوراً على مجرد احترام التوراة، أو كان آخذاً إياها مأخذ الجد التام أساساً للتأويل، فإن طبيعة التأويل الشارح يحمل في طياته وبطبيعته أن الفكر يصاحبه. والفكرة تحتوي بذاتها على خصائص ومبادئ ومفروضات مأخوذة بعين الاعتبار في عمل

التأويل. وعندما لا يكون التأويل مجرد شرح للفظة بل تفسير للمعنى، فإنه ينبغي أن يجعل أفكاره التي تخصه أساساً لدلالتها. ولا يكون التأويل مجرد تأويل للفظ، إلا عندما يضع لفظاً آخر مكانه يكون له بنحو ما نفس المعنى. لكن التفسير تقترن به من ثم خصائص فكرية أبعد غوراً. فتطوير المعنى يفيد تقدماً نحو أفكار أعمق رغم أن المفسر يبدو وكأنه مبق على نفس المعنى. لكنه في الحقيقة يطور أفكاراً أبعد غوراً. وتفاسير التوراة لا تجعلنا على دراية بمضمون الكتاب فحسب، بل هي بالأحرى تتضمن ضروب التصور التي كانت سائدة في عصر تصنيفها. وهي تفاسير ينبغي أن تمدنا بما يتضمنه معنى اللفظ. لكن مدنا بالمعنى يفيد استخراجه وجذبه نحو الوعي وجعله متصوراً.. والتصور ذو الخاصية المغايرة يُقر بأنه لا ينبغي أن يكون المعنى في تحرير التفسير مأخوذاً بعين الاعتبار. ومثل هذا يحصل في العرض الشارح حتى عندما يكون الأمر متعلقاً بشرح نسق فلسفي سابق التحرير، كأن يكون مثلاً نسق أفلاطون أو نسق أرسطو، بحيث إن عروض النسق الشارحة له تكون بحسب كيفية التصور المحددة عند المفسر، مخالفة لما هي عليه عند صاحب النسق الفلسفي المشروح ذاته. ومن ثم فإن الآراء المتعارضة يبرهن عليها علم الكلام برهان تفسير فيتحول بذلك ما يسمى بالكتاب المقدس إلى أنف شمع (اصطناعي). وكل مروق من الدين يشترك مع الكنيسة في دعوى الاعتماد على (النص) المقدس.

ب.لكن علم كلام الحصاة بهذا المعنى لم يتوقف عند حد جعل التأويل قائماً على أرضية التوراة بل هو كان معرفة حرة أمدت نفسها بعلاقة مع الدين ومع مضمونه بصورة عامة. وفي إطار هذه العلاقة العامة لم يكن بوسع الانشغال بالدين والنتيجة إلا أن يكونا على نحو يجعل المعرفة تسيطر على كل ما هو محدد من جانبه. فنظرية الرب (في علم كلام الحصاة) واصلت دراسة خصائص الرب وصفاته وأفعاله. وهذا المضمون المحدد سيطرت عليه المعرفة. وبين أنه يرجع إليها. فهي أدركت اللامتناهي من جهة أولى بحسب نظرتها المتناهية فاعتبرته أمراً محدداً أي لامتناهياً مجرداً،ووجدت من ناحية ثانية أن كل الصفات الجزئية لا تناسب هذا اللامتناهي المجرد. ولذلك فهي قد حولت المضمون الديني بنحو درسها إياه إلى لا شيء، وجعلت الموضوع المطلق تام الفقر. إن المتناهي والمحدد الذي جذبته إلى دائرتها يشير في الحقيقة إلى هذه المعرفة فيوجهها إلى ما ورائه. لكنها تدرك هذا الماوراء هو بدوره على نحو متناه باعتباره الجوهر

المجرد والأسمى الذي لا تناسبه أي خاصية. إن التنوير–الذي هو بالذات لديه المعرفة التامة بالمتناهي التي سبق وصفها–يظن نفسه قد رفع الرب إلى مقام سام عندما يسميه باللامتناهي الذي لا تناسبه أي من الصفات لكونها تعتبر تشبيهاً محظوراً للرب بالإنسان. لكن التنوير في الواقع جعل الرب بتصوره إياه الجوهر الأسمى كائناً خاوياً وخالياً وفقيراً.

ج. وحينئذٍ فقد يبدو أن فلسفة الدين توجد على نفس الأرضية إن صح التعبير، **مع علم كلام الحصاة** الذي يعترف به التنوير ومن ثم في نفس التناقض مع مضمون الدين. ولما كان هذا ظاهراً من الوجود فإنه سرعان ما يمحي.

* وهكذا فمن منطلق نظر الحصاة للدين النظر الذي ليس هو إلا ميتافيزيقا حصاة تم تصور الإله بوصفه أمراً مجرداً أمراً فكرياً خاوياً يقابل المتناهي مقابلة ربانية. ومن نفس الموقف جُعلت الأخلاق بوصفها علماً جزئياً علمَ ما يحصل من جانب الذات الفعلية بخصوص العمل والموقف. فبقي جانب علاقة الإنسان بالإله متوقفاً عند هذا الحد. أما العقل المفكر الذي لا يقف الموقف المجرد، بل ينطلق من إيمان الإنسان بكرامة روحه والذي يحركه الصبر (في طلب) الحقيقة والحرية فإنه يكنه الحقيقة باعتبارها أمراً متعيناً وامتلاءً مضمونياً وأمراً مثالياً يحتوي على التحديد والمتناهي، باعتبارهما وجهين من وجوهه. ومن ثم فالإله عنده ليس خواء بل هو روح. لم يبق تحديد الروح هذا عنده مجرد كلمة أو تحديداً سطحياً بل هو أصبح يعرف أن الإله تثليث بالجوهر. وهكذا يتم اكتناه الإله كما جعل ذاته موضوعاً لذاته. ثم إن الموضوع في اختلافه عنه يبقى متحداً معه. وفيه يحب الإله ذاته. وما كان الإله ليكون روحاً من دون هذه الخاصية التثليثية إذ هو الروح من دونها يكون كلمة خواء. أما إذا كنينا الإله بوصفه روحاً فإن هذا المفهوم سيتضمن الوجه الذاتي في ذاته أو هو سيتطور ليصبح ذاتاً فتتسع فلسفة الدين باعتبارها نظراً مفكراً في الدين لتشمل كل مضمون الدين المحدد.

** وما يخص ذلك الشكل من النظر المفكر، الذي يقف عند نص الكتاب المقدس ويدعي شرحه بالحصاة لا يقف على نفس الأرضية التي تقف عليها فلسفة الدين إلا في الظاهر. فذلك النظر يجعل استدلال حصاته من منطلق تمام قوته الذاتية أساساً للعقيدة المسيحية. وحتى عندما يبقي على النص التوراتي قائماً فإن الرأي الخاص يبقى

مع ذلك هو المحدد الرئيسي الذي لا بد أن يستتبع الحقيقة التوراتية المسلَّمة. لذلك فإن هذا الاستدلال يحافظ على مفروضاته وينطلق في علاقة الاسترياء من دون أن يُخضع هذه المفروضات إلى نقد. أما فلسفة الدين فإنها -باعتبارها معرفةً عقلانيةً- معارضةٌ لتحكم هذا الاستدلال وهي العقل الكلي الذي يغوص (في معرفة الدين) طلباً للوحدة.

لذلك فالفلسفة هي أبعد ما تكون عن سلوك الطريق التي يسلكها الدهماء من علماء كلام الحصاة. وبالأحرى فإن هذا الاستدلال التأويلي يجعل هذه التيارات الكلامية تنازع الفلسفة في الأغلب وتحاول توجيه التهمة إليها. فتحتج هذه التيارات على الفلسفة. لكن احتجاجها ليس له من علة إلا المحافظة على التحكم الذي يطبع استدلالها. وهي تعتبر الفلسفة أمراً خاصاً في حين أنها ليست إلا الفكر الكلي العقلي والحقيقي. كما تعتبر الفلسفة أمراً من طبيعة وهمية، لا يعلم منه المرء شيئاً لا ما هو ولا ما يوجد فيه شيء، مما يهول به أصحابه على الناس. لكن هذه التيارات الكلامية لا تبين بهذا التصور إلا أنها تشعر بالراحة في تفكرها التحكمي وعديم القواعد، الأمر الذي لا تعترف الفلسفة بقيمته ولا تبقي عليه. إلا أن أولئك المتكلمين الذين يتخبطون في التأويل باستدلالاتهم مدعين الاستناد إلى التوراة في كل خواطرهم ينفون إمكانية المعرفة، معارضةً للفلسفة فيتوغلون في آرائهم ويبالغون في الحط من التوراة، بحيث إنه لو كان الأمر كما يعتقدون وكان التفسير الصحيح للتوراة ينفي كل إمكانية لمعرفة طبيعة الإله، لكان ينبغي للروح أن يحول نظره نحو مصدر آخر، حتى ينال حقيقة ممتلئة مضموناً.

*** لذلك ففلسفة الدين لا يمكنها أن تعارض الدين الوضعي وعقيدة الكنيسة، بل هي لا تزال محافظة على مضمونهما، ولا يمكنها أن تعارضهما على النحو الذي عارضتهما به ميتافيزيقا الحصاة تلك، وذلك هو التأويل العقلاني. وفضلاً عن ذلك فسنبين أن الفلسفة قريبة من العقيدة الوضعية قربا لامتناهياً كما يظهر من النظرة الأولى، بل وأن بعث ما قصرته الحصاة على حده الأدنى من عقيدة الكنيسة هو ثمرة عملها، وأن إنكار علم الكلام العقلي عليها باعتباره تصحيراً للروح، والمتهم إياها سببه بالذات

هو مضمونها الحقيقي. إن قلق الحصاة وحقدها على الفلسفة يصدران عن إدراكها أنها تعيد تفكير علم الكلام إلى الأصل أعني إلى الإيجابي فتذهب إلى الأساس وتصل كذلك إلى المضمون وإلى معرفة لطبيعة الإله، بعد أن بدا وكأن كل مضمون قد تم تجاوزه بحفظه والتعالي عليه. وكل مضمون يبدو عند هذا المذهب السلبي في علم الكلام وكأنه إظلام للروح، في حين أنه لا يريد إلا أن يبقى في الليل الذي يسميه تنويراً فينبغي له أن يعتبر كل شعاع من نور المعرفة معادياً له.

ويكفي أن نلاحظ بخصوص التعارض المزعوم بين فلسفة الدين والدين الوضعي، أنه لا يمكن أن يوجد عقلان وروحان، عقل إلهي وعقل إنساني، وروح إلهي وروح إنساني يكونان بكل بساطة مختلفين. فالعقل الإنساني الذي هو الوعي بجوهره هو العقل بإطلاق. إنه الإلهي في الإنسان والروح ما كان روح الإله ليس موجوداً وراء النجوم وراء العالم، بل إن الإله حاضر مطلق الحضور. وباعتباره روحاً فروح الإله موجود في كل الأرواح. إن الإله إله حي. وهو إله مؤثر وفاعل. والدين من إنتاج الروح الإلهي. وهو ليس أمراً اختلقه الإنسان، بل هو ثمرة تأثير الإله في الإنسان وإبداعه فيه. والقول إن الإله بما هو روح يسيِّر العالم، يكوِّن عبارة فاقدة للعقل، إذا لم نسلم بأن العالم ذو علاقة بالدين، وأن الروح الإلهي يؤثر في تحديده وفي تشكيله. لكن تكوين العقل الذي تحقق في الفكر لا يقابل هذا الروح. ومن ثم فهذا التكوين لا يمكن كذلك أن يكون مختلفاً عن ثمرة عمله التي حصلت في الدين. وبقدر ما يعظم تمكين الإنسان لسلطان الشيء ذاته في الفكر العقلي سلطانه عليه وينجح في التخلص من جزئيته ويسلك سلوك الوعي الكلي، فلم يعامل عقله باعتباره عقله الخاص به، بمعنى طلب شخصي بقدر ما يقل وقوعه في هذا التناقض. ذلك أن العقل هو ذاته الأمر وهو الروح وهو الروح الإلهي. وقد تخجل الكنيسة والمتكلمون من استخدام هذه السُّبل الفلسفية أو يستسيؤونها عندما تجعل عقيدتهم عقلانية، بل إنهم قد يذهبون إلى حد رفض جهود الفلسفة بسخرية متكبرة، حتى عندما لا تكون ذات اتجاه يحارب الدين، بل تحاول بالأحرى تأسيس حقيقته، ويهزأون من هذه الحقيقة «المفتعلة =المصنوعة». لكن هذا الخجل لم يعد مجدياً وهو كِبر عندما تستيقظ الحاجة إلى المعرفة وتنفصم عن الدين. ذلك أن للفحص العقلي حقوقه التي لا يمكن التخلي عنها بأي حال وانتصار المعرفة هو المصالحة بين المتناقضين.

ورغم أن الفلسفة بوصفها فلسفة دين تختلف كل الاختلاف عن توجهات الحصاة التي تعارض الدين معارضة أساسية، ورغم أنها ليست من طبيعة وهمية كما يتصورها البعض عادة فإننا مع ذلك نرى اليوم التناقض الأكثر حدة بين الفلسفة والدين بوصفه «حرز» العصر. فكل مبادئ الوعي الديني التي تكونت في عصرنا –مهما كانت أشكالها مختلفة إلى حد كبير فيما بينها–تؤول مع ذلك إلى كونها تحارب الفلسفة، وتحاول في كل هم من همومها أن تتجنب الدين. ومن ثم فمن مهامنا أن ننظر في علاقة الفلسفة بمبادئ العصر هذه. وقد وعدنا أنفسنا بالحصول على الكثير من السعادة، إذ سيتبين أنه في كل ذلك العداء للفلسفة مهما تعددت مصادرها بل وتقريباً من كل جهات وعي عصرنا الحاضر تقريباً أنه قد آن الأوان مع ذلك الأوان الذي يمكن للفلسفة أن تنشغل بالدين تارة بصورة عفوية وطوراً بطريقة سعيدة ومتينة. فالمعادي لانشغال الفلسفة بالدين هو، إما أشكال الوعي المنفصمة، تلك الأشكال التي نظرنا فيها سابقاً، وهي أشكال يستند بعضها إلى موقف ميتافيزيقا الحصاة التي يعد الإله بالنسبة إليها أمراً خالياً وفاقدا للمضمون، ويستند بعضها الآخر إلى موقف الإحساس الذي يغور في سريرته الخاوية بعد فقدان المضمون المطلق، لكن موقفه يتطابق في الغاية مع موقف تلك الميتافيزيقا، الموقف الذي يرى أن كل خاصية من خاصيات المضمون السرمدي لا تناسبه–إذ إن الأمر تعلق عنده حقاً بكائن مجرد. أو أننا سنرى كيف أن دعاوى معارضي الفلسفة لا تحتوي على شيء آخر غير ما تتضمنه الفلسفة باعتباره مبدأها وأساس مبدئها. وكون هذا التناقض المتمثل في أن معارضي الفلسفة هم من تجاوزتهم من معارضي الدين وأنهم مع ذلك حاصلون على مبدأ المعرفة الفلسفية في استرياءاتهم يستمد أساسه من كونها العنصر التاريخي الذي تشكل منه الفكر الفلسفي التام.

III. علاقة الفلسفة والدين بمبادئ وعي العصر التاريخي.

إذا كانت الفلسفة تُحارب في عصرنا بسبب انشغالها بالدين فإن ذلك في الحقيقة لا يمكن أن يثير استغرابنا عند اعتبار خاصية هذا العصر العامة. فكل من يحاول أن ينشغل بمعرفة الإله وأن يعقل طبيعته بالفكر ينبغي له في عصرنا أن يكون ممن لا يعيرهم أحد انتباها أو ممن يُتصدى له فيقيد. وبقدر انتشار معرفة الأشياء المتناهية حتى كاد توسع العلوم يصبح بلا حد، وكاد امتداد

مجالات العلم يتجاوز كل ما يحيط به البصر بقدر ما ضاقت دائرة معرفة الإله. وقد مر الزمان الذي كان فيه كل علم علماً بالإله. أما عصرنا فإن ميزته أنه يعلم شيئاً عن كل الأشياء وعن أي شيء وعن الكثير من الموضوعات. لكنه لا يعلم شيئاً عن الإله. وقد كان الروح قبل ذلك يجد مصلحته الأسمى في تأسيس طبيعته. وما كان ليجد راحته إلا في هذا الانشغال. وكان يشعر بالشقاء عندما لا يستطيع أن يسد هذه الحاجة. والمعارك الروحية التي استدعتها معرفة الإله في الأعماق، كانت المعارك الأسمى التي عرفها الروح وعاشها. وكل ما عداها من الهموم والمعارف كان يعتبر ضئيلاً. لكن عصرنا أصاب بالخمول هذه الحاجة والجهود والمعارك المتعلقة بها. فضعنا بذلك وحسم الأمر. وما قاله تاسيتوس عن قدامى الألمان بأنهم قد صاروا تحت حماية الإله يصح علينا أن نقول ثانية تحت حمايته بخصوص معرفته.

لم يعد جيلنا يهتم أبداً بأنه لا يعلم شيئاً عن الإله فحسب، بل إن الرأي الأسمى صار متمثلاً عنده في القول بأن هذه المعرفة هي في الحقيقة مستحيلة. وما يعلنه به الدين المسيحي «**عليكم بمعرفة الرب**» بات يعد من السخافات. وقد قال المسيح «**عليكم أن تكونوا كاملين كمال أبيكم في السماء**»[1] هذا الطلب السامي يعد في نظر حكمة عصرنا مجرد صدى خاوٍ. لقد جعلوا الإله وهما لامتناهياً بعيداً عنّا، وجعلوا المعرفة الإنسانية في نفس الوقت وهماً من المتناهي متكبراً أو مرآة لا ينعكس عليها إلا خيالات ومظاهر. فكيف يمكننا عندئذٍ أن نحترم الواجب القائل إنه علينا أن نكون كاملين كمال أبينا في السماء، وأن ندرك معناه ما دمنا لا نعلم شيئاً من الكمال، وما دام علمنا وإرادتنا لا يشملان إلا مطلق مظهر من الوجود، و ما دامت الحقيقة لا تعدو أن تكون إلا ما وراء وينبغي لها أن تبقى كذلك. وماذا نستطيع أن نطلب وماذا كان يمكن أن يكون جديراً بالجهد من أجل الإدراك العقلي، إذا كان الرب غير قابل للإدراك العقلي؟

ينبغي أن نعتبر هذا الموقف من حيث المضمون، آخر درجات تدني الإنسان الذي هو في الحقيقة وفي آن موقف متكبر لاعتقاده أنه قد أثبت أن هذا التدني هو الأسمى وأنه مقوم ذاته الحقيقي. ولكن رغم أن مثل هذا الموقف معارض تمام المعارضة لطبيعة الدين المسيحي العظيم إذ بمقتضاها علينا أن نعرف الرب وطبيعته وجوهره وأن نعتبر هذه المعرفة هي المعرفة الأسمى بإطلاق –وسواء كان العلم حاصلاً بتوسط الإيمان أو السمع أو الوحي أو العقل فإن الفرق

(1) انجيل متى 5. 48.

ليس مهما–ورغم أن هذا الموقف هو كذلك في نفس الوقت غير مبال بمضمون الطبيعة الربوبية مضمونها الذي يقدمه الوحي وبمضمونها الذي يقدمه العقل، فإنه مع ذلك ظل بمقتضى كل تفرعاته المدنية صادراً في دعواه العمياء الذاتية له ولا يستحي أن يرتد على الفلسفة التي هي مع ذلك تحريرٌ للروح من هذا التدني الممتلئ تشنيعاً عليها وإخراجٌ للدين من الآلام التي كان عليه أن يعاني منها بسبب هذا الموقف الذي أحياها من جديد. فحتى علماء الكلام الذين هم بدورهم لا يطمئنون إلا إلى هذا العجب بالذات، وحاولوا أن يتهموا الفلسفة بسبب نزوعها (الذي يصفونه بالنزوع) الهدام المتكلمون الذين لم يبق لهم شيء من المضمون يمكن تهديمه. ولكي ندحض الاعتراضات التي ليست فاقدة للتأسيس فحسب بل هي كذلك سيئة البناء وعديمة الضمير يكفي باختصار أن نرى كيف أن علماء الكلام فعلوا كل ما يستطيعون حتى يفسدوا حقيقة الدين وذلك بأن:

1. أزاحوا مبادئ الاعتقاد فردوها إلى الخلف أو صرحوا بأنها لا أهمية لها أو

2. اعتبروها مجرد تحديدات أجنبية للغير ومجرد مظاهر صادرة عن تاريخ ماض.

3. وعندما فكرنا في جانب المضمون وبينا كيف أن هذه الفلسفة عادت من جديد واطمأنت إلى موقعها قبالة ما سببه علم الكلام من تصحير (للفكر الديني) رأينا أنه علينا أن نفكر في شكل هذا الموقف لندرك هنا كيف أن الاتجاه الذي يحارب الفلسفة من منطلق الشكل، جاهل بذاته إلى حد جعله لا يعلم كيف أنه يحتوي بالذات على مبدأ الفلسفة.

1. الفلسفة واللامبالاة الحالية بعناصر العقيدة المحددة

فإذا عيب على الفلسفة في علاقتها بالدين، أنها قد حطت من منزلة مضمون عقيدة الدين الوضعي الذي أتى به الوحي وأنها هدمت معتقدات الدين المسيحي وأفسدتها، فإن هذه العقبة قد أزيحت من الطريق. وفي الحقيقة فإن ما يعاب على الفلسفة هنا قد حققه علم الكلام الحديث بنفسه. فهو لم يبق إلا قليل القليل من الأهمية التي كانت للمبادئ الاعتقادية في النسق القديم للمذاهب الكنسية، مبادئها التي أضيفت إليها سابقاً ولم تعوض بمبادئ عقدية أخرى مكانها. ويمكن للمرء أن يقتنع بيسر عندما ينظر فيما يعتبر حالياً من المبادئ العقيدية الكنسية أنه قد طرأ على التدين العام ما يقرب عادة من اللامبالاة الكلية بما حفظ جوهرياً من عقائد الإيمان. وبعض

الأمثلة ستبين ذلك. فالمسيح لا يزال في الحقيقة معدوداً الشفيع ومحقق الصلح والمخلص. وهو قد جُعِلَ مركز الإيمان. لكن ما يسمى عادة بأثر النجاة له دلالة شديدة الابتذال، ولا يحتوى إلا على دلالة نفسية، بحيث إن العقيدة القديمة للكنيسة وبالذات العقيدة الجوهرية اضمحلت حتى وإن تمت المحافظة على الكلمة الوعظية.

«**إن من لم يعر المسيح اهتماماً بحياته من أجلهم لهم طاقة الهمة العالية ومتانة الإيمان**». تلك هي المقولات الكلية التي بتوسطها تم جلب المسيح إلى أرضية العمل، حتى وإن كان في الحقيقة ليس بالعمل العادي ولا اليومي، لكنه مع ذلك يبقى عملاً إنسانياً عامة، ويبقى من المقاصد الخلقية التي لا تخرج عن دائرة نوع من العمل كان بوسع الوثنيين[1] القيام به كما في حال سقراط مثلاً. وإذا كان المسيح عند الكثير، هو كذلك مركز الإيمان والتذكر بأعمق معناه فإن كل ما هو مسيحي ينحصر في التذكر، ويقع إهمال التثليث وبعث الجسد ومعجزات الإنجيل باعتبارها مما لا يبالى به، ومما فقد أهميته. وألوهية المسيح والعقدي الذي هو خاص بالدين المسيحي يلقى جانباً، أو يرد إلى مجرد أمر عام. ولا شك أن ذلك لم يحدث من قِبل التنويريين فحسب بل هو حدث حتى عند أهل التقوى من المتكلمين. فهؤلاء يقولون مثل أولئك إن التثليث (عقيدة) أضافتها مدرسة الإسكندرية والافلاطونيون المحدثون إلى العقيدة المسيحية. وحتى لو كان علينا أن نسلم بأن آباء الكنيسة قد درسوا الفلسفة فإن ذلك لا أهمية له بخصوص مصدر هذه العقيدة ما هو، بل المسألة هي فقط هل هي في ذاتها ولذاتها عقيدة صحيحة أم لا. لكن ذلك لم يقع البحث فيه رغم أن هذه العقيدة هي المقوم الأساسي للدين المسيحي.

وإذا كان عدد من المتكلمين أكبر يسمحون لأنفسهم بأن يتساءلوا وأيديهم على قلوبهم هل يعتبرون عقيدة التثليث ضرورية للحصول على النعيم ولا محيد عنها، وبأن يتساءلوا إن كانوا يعتقدون أن غياب الايمان بذلك يؤدي إلى الخسران المبين فإن الجواب يتبين دون شك ما هو.

فحتى النعيم والخسران السرمديين فإنهما كلمتان لا ينبغي أن يستعملهما المرء في المجتمع

---

(1) تعليق المترجم: من المفروض أن نستعمل الجاهليين بدل الوثنيين. لأن المعنى في الفكر المسيحي كما يصفه هيجل هنا له صلة بمنزلة الدنيا المقدمة على الدين واستعارة عن الإخلاد إلى الأرض أو عدم التمييز الدقيق بين الدنيوي والديني. والجهل لا يعني هنا نقيض العلم عامة –سواء في الفكر المسيحي أو في الفكر الإسلامي وإنما القصد هو نقيض العلم بما يتعالى على الدنيا–بل عدم المعرفة بالحقيقة الدينية أو الكفر بما يتعالى على الدنيا وكل هذه المعاني ذات صلة بمعنى الجاهلية في المفهوم الإسلامي. لكن المتعارف هو الترجمة بالوثنيين. لذلك نحافظ على الخطأ الشائع.

الراقي، إنهما يعتبران من السفاهة أي إنهما من الكلمات التي لا يتحمل قولهما المرء إلا باستحياء. وعندما لا يريد المرء أن ينكر الأمر فإنه يتضايق عندما يجد نفسه مرغماً على الجزم بذلك صراحة.

وسيجد المرء في عقائد هؤلاء المتكلمين أن العقائد قد أصحبت عندهم ضئيلةً جداً وهي قد ضمرت حتى وإن كان الكلام عليها يكثر عندهم في العادة.

إذا اطلع المرء عن كم هائل من الكتب الوعظية والمجموعات الدعوية التي يفترض فيها أن تعرض أسس الدين المسيحي، وإذا حكم بحسب ضميره على هذا العدد الكبير من المصنفات هل هي في جُلِّها تحتوي على العقائد الأساسية للمسيحية بمعناها العقدي الصحيح من دون أن يجد فيها لبساً ولا مهرباً خلفياً أو صريحاً فإن الجواب يكون كذلك غير قابل للشك.

ويبدو أن المتكلمين أنفسهم بمقتضى تربية الجُلّ منهم لا يأخذون بعين الاعتبار مثل هذه الأهمية التي تعطى عادة للعقائد الرئيسية للمسيحية الوضعية إلا في الحالات التي تكون فيها هذه العقائد معروضة بظاهر، غير محدد ضمن إبهام وغموض. وحينئذٍ فإذا اعتبرت الفلسفة مضادة لعقائد الكنيسة بصورةٍ دائمةٍ فإنها لم تعد مضادة لها ما دامت العقائد التي يمكن أن تهددها الفلسفة لم تعد ذات اعتبار في القناعات العامة. وعلى هذا المنوال يزاح جزء كبير من الخطر الذي يتهدد الفلسفة عندما تنظر في هذه العقائد لفهمها عقلياً. وبوسعها أن تسلك بخصوص هذه العقائد سلوكاً غير بريء العقائد التي تردت إلى حد كبير في اهتمام المتكلمين أنفسهم.

2. العلاج التاريخي للمبادئ العقدية

لكن العلامة الأكبر على أن أهمية هذه المبادئ العقدية قد تردت، يمكن أن تجعلنا نعرف أنها قد عولجت علاجاً تاريخياً فاعتبرت في منزلة قناعات منسوبة إلى الغير وأنها قصص تاريخية لا تناسب روحنا ولا تستجيب لحاجته. والمهم هو التالي: كيف لهذه الأقاصيص التاريخية أن تنشأ وتظهر وماذا كانت علاقتها بالآخرين الذين أسسوها. وإننا لنعجب من السؤال عن أي قناعة يمكن أن تكون للإنسان نفسه؟

إن الكيفية المطلقة التي تنشأ بها العقائد من أعماق الروح ومن ثم ضرورتها وحقيقتها التي

لها بالنسبة إلى روحنا تمت إزاحتها جانباً في العلاج التاريخي. فالانشغال بهذه الكيفية المطلقة ومعها هذه المبادئ العقدية يتم بحماسة ومعرفة مختصة. ولكن الانشغال لا يكون بالمضمون بل بالوجه الخارجي منه، وبالخصومات المتعلقة به، مع الانفعالات التي ارتبطت بالوجه الخارجي عن كيفية النشأة هذه. ذلك أن علم الكلام كان بسبب من ذاته قد نزل إلى درجة كافية من الانحطاط. فلو تصورنا المعرفة الدينية مقصورة على التصور التاريخي، لكان علينا أن نعتبر المتكلمين الذين آل بهم الأمر إلى مثل هذه الرؤية مجرد محاسبين في محل تجارة، يكتفون بتسجيل ثروة أجنبي في كتاب متاجرين لحساب الغير دون أن يكون لهم رصيد خاص. ولا شك أنهم يحصلون على أجر. لكن فضلهم لا يتعدى خدمة مال الغير وتسجيله. ومثل علم الكلام هذا لا يعد موجوداً في مجال الفكر. ولم يبق له تعلق بالفكر اللامتناهي في ذاته ولذاته، بل الأمر عندهم لم يعد متعلقاً إلا بالوقائع المتناهية والآراء والتصور. إلخ... فالتاريخ ينشغل بالحقائق التي كانت أعني بالذات بها من حيث نسبتها إلى الغير، وليس بالحقائق التي كان ينبغي أن تكون حقائق ذاتية لمن ينشغلون بها.

فعلماء الكلام هؤلاء لم يعد لهم قطعاً أي صلة بالمضمون الحقيقي وبمعرفة الرب. فليس علم هؤلاء المتكلمين بالرب بأكثر من قدرة الأعمى على رؤية الرسم، حتى لو لمس إطاره الخارجي. إنهم لا يعلمون إلا كيف تم إقرار مبدأ ما، من مبادئ العقيدة في هذا المجمع اللاهوتي أو ذاك، وماذا كانت أسس المشاركين في مثل هذا المجمع، وكيف تغلب هذا الرأي أو ذاك. وبمثل هذا التصور فإن للمرء علاقة بشأن الدين. لكن ما ينظرون فيه ليس هو مع ذلك الدين ذاته. فهم يقصون علينا الكثير حول تاريخ رسام لأحد الرسوم وحول مصير الرسم ذاته وما السعر الذي كان له في العصور المختلفة وبين يدي من وقع، لكنهم لا يجعلونا نرى شيئاً من الرسم نفسه.

لكن الأمر في فلسفة الدين يتعلق جوهرياً بكون الروح بالعناية الأسمى ذاتها وبإطلاقٍ يدخل في علاقة عميقة مع المضمون ولا يقتصر على الانشغال بأمر غريب عنه، بل هو يستخرجه مما هو جوهري فيه ويعتبر معرفة ذاته جديرة بكل تقدير. ذلك أن الأمر بالنسبة إلى الإنسان يتعلق بقيمة روحه الذاتي. وينبغي له ألا ييأس فيبقى خارج ذاته يخبط خبط عشواء في الاغتراب.

3. الفلسفة والمعرفة المباشرة

قد يبدو أننا نكتفي بسبب فقدان هذا الموقف الذي تكلمنا عليه فقدانه للمضمون،

باعتراضاته على الفلسفة حتى نعبِّر ضده بصراحة أننا ننوي القيام بنقيض ما يعتبره الأمر الأسمى أو أن نتخلى عنه فلا نقدم على معرفة الرب. وبذلك فإن لموقف علم الكلام بشكله وجهاً في ذاته ينبغي أن يكون عندنا همّاً عقلياً بحق. وبحسب هذا الوجه فإنه موقف جديد لعلم الكلام أكثر ملاءمة للفلسفة. ومن ثم بالتعيين فإن كل تحديد موضوعي مطابق للسريرة الذاتية مرتبط بالقناعة بأن الرب قد تجلى مباشرة في الإنسان، وأن الدين يتمثل في أن الإنسان يعرف الرب مباشرة. وهذه المعرفة المباشرة نسميها عقلاً وكذلك إيماناً ولكن بمعنى آخر غير المعنى الذي تعطيه الكنيسة للإيمان. وحينئذٍ فكل معرفة وكل قناعةٍ وتقوى تعني من منطلق هذا الموقف أنها تتأسس على اعتبار الوعي بالرب هو في الروح بما هو روح ومباشرة مع الوعي بالذات.

* إن هذه الدعوى في معناها المباشر ومن دون توجه جِدالي ضد الفلسفة تصح بما هي ما هي فلا تحتاج إلى دليل أو تدعيم. إن هذا التصور الكلي الذي أصبح الآن حكما مسبقاً يتضمن تحديداً مفاده أن الأسمى أي المضمون الديني يعلن عن نفسه في الروح، وأن الروح يعلن عن نفسه في الروح. وفي الحقيقة فهو يتجلى في هذا الروح الذي هو روحي، وأن هذا المعتقد يجد مصدره وأصله فيما هو الأعمق من ذاتيتي الخاصة بي، وأن أخص خصوصيتي بما هي هي لا تقبل الفصل عن وعي الروح الخالص.

إن كون المعرفة قائمة بذاتي قياماً مباشراً يغني من ثم عن كل سلطة خارجية. فيقع التخلص من كل شهادة ذات طبيعة أجنبية. وما يجب أن ينال الاعتبار عندي ينبغي أن يَستمد ضمانته من روحي ومن كوني أعتقد أمراً لا ينتسب إلا إلى شهادة يستمدها من روحي. ولا شك أن ذلك قد يأتي من الخارج. لكن البداية الخارجية ليست مهمة. فإذا صح فنال الاعتبار فإن هذه الصحة لا تكون إلا على أساس كل ما هو حقيقي أي أن الصحة تنبني على شهادة الروح.

إن هذا المبدأ هو مبدأ المعرفة الفلسفية ذاته مبدؤها البسيط. والفلسفة لا تكتفي بعدم رفضه بل هي تعتبره مقومها الأساسي. وعلى هذا النحو فهو في الغالب مغنم ويعتبر نوعاً من الحظ أن تحيا مبادئ الفلسفة الأساسية ذاتها في التصور العام وأن تكون قد أصبحت حكما مسبقاً عاماً بحيث إن المبدأ الفلسفي ينتظر أن يحصل بيسر على موافقة التربية العامة. وفي هذا الاستعداد العام لروح العصر، لا تكون الفلسفة قد غنمت

وضعية خارجية ملائمة فحسب -إذ الأمر لا علاقة له بالوضع الخارجي على الأقل حيث توجد الفلسفة والانشغال بها بوصفها مؤسسة تابعة للدولة- بل هي محظوظة في العمق عندما يكون مبدؤها بذاته عائشاً بعد في الأرواح والوجدان باعتباره من المفروضات المسلمة. ذلك أنه من المشترك بينها وبين تلك التربية أن يكون العقل فيها هو محل الروح حيث يتجلى الرب للإنسان.

** لكن مبدأ المعرفة المباشرة لا يبقى عند هذا الحد البسيط، وهذا المضمون الغافل ولا يعبر عن نفسه بصورة موجبة خالصة، بل هو يدخل في خصام ضد المعرفة فيوجَّه خاصة ضد معرفة الرب وتصوره العقلي: إذ يزعم أصحابه أن الوعي بالرب مقترن بالوعي الذاتي، وأن ذلك لن يُعتقد، ولن يُدرك، إدراكاً مباشراً فحسب، بل يذهب إلى الزعم بأن العلاقة بالرب ينبغي أن يُعتقد وأن يُدرك أنها لا يمكن أن تكون إلا مباشرة. وهكذا فأصحاب هذا الرأي يسلمون بأن الطابع المباشر للاقتران بين الوعيين هذا، طابع مستثن لخاصية الوساطة النظرية لإدراك هذه العلاقة واعتقادها. ولأن الفلسفة معرفة نظرية ذات وساطة، فقد تكرر عندهم القول إنها ليست إلا معرفة متناهية لمتناهٍ. ومباشرة يصبح الزعم بأن طابع هذه المعرفة المباشرة يفرض ألا تتجاوز حد علم الإنسان بأن الرب موجود دون أن يعلم ما هو. فيُنفى المضمون ويُنفى ملء تصور الرب به. لكننا لا نسمي معرفة الشيء ما يكفي فيه إدراك أن الشيء موجود، بل لا بد كذلك من معرفة ما هو. والعلم بكونه موجوداً يكفي فيه أن يكون مدرَكاً بصورةٍ عامةٍ وأن يعلمه الإنسان إداركاً بمعرفة ويقين بما لا بد أن يكون العلم علماً بخصائصه ولا بد أن يكون مضمونه مضموناً ممتلئاً ومتأكداً بحيث نكون على درايةٍ بالطابع الضروري للاقتران بينه وبين هذه الخصائص.

إذا نظرنا الآن بدقة فيما تتضمنه دعوى العلم المباشر تبين أنها (تتضمن الزعم ب) أن الوعي يتعلق بمضمونه على نحو يجعله هو ومضمونه أي الرب غير قابلين للفصل. وهذه العلاقة عامةٍ أي العلم بالرب وغير قابلية فصل الوعي عن هذا المضمون، هذه هي (ما يزعم أنه) ما يُسمى ديناً بصورة عامة. ومن ثم فسنجد في هذه الدعوى كذلك (الزعم ب)أنه علينا في النظر إلى الدين من حيث هو دين، أن نبقى عند هذا الحد قريباً

من النظر إلى العلاقة بالربِّ وألا نتقدم نحو معرفة الرب نحو المضمون الربوبي كما هو في ذاته جوهرياً.

وبهذا المعنى سيضاف (فيزعم أنه) لا يمكننا أن نعلم إلا علاقنا بالرب لا الرب ذاته ما هو. ولا شيء غير هذه العلاقة بالربِّ يطابق المقصود بالدين عامة. وبذلك فإنه يحصل أننا اليوم لا نسمع إلا الكلام على الدين. لكننا لا نجد بحوثا حول طبيعة الرب وما الرب في ذاته وكيف يمكن وينبغي أن نحدد طبيعته. فلا يكون الرب قد جعل نفسه موضوع علم ولا يكون على العلم أن يتوسع في هذا الموضوع ولا عليه أن يبين ما فيه من خصائص مختلفة ليتم إدراكه بوصفه هو ذاته علاقة تلك الخصائص بعضها بالبعض ويكون هو ذاته علاقة في ذاته. وليس الرب عندنا موضوع معرفة بل إن موضوع المعرفة مقصور على علاقتنا به، وعلى إضافته إليه. وفي حين أن التحري حول طبيعة الرب تتناقص دائماً فإن الإنسان لم يعد مطلوباً منه حسب هذا الرأي بأن يكون ذا دين وبأن يبقى ملازماً للدين ولا ينبغي أن يتقدم نحو معرفة المضمون الربوبي.

***فإذا استخرجنا ما تتضمنه قضية العلم المباشر ومن ثم المقصود بالمباشرة ما يبين أن الرب ذاته قد عبر عن ذاته في علاقته بالوعي، بحيث إن هذه العلاقة تُزعم علاقة غير قابلة للفصل، أو أنه على الرب والإنسان أن يتأمل كل منهما الآخر. ومن ثم فقد حصل أولاً الاعتراف بالفرق الجوهري الذي يحتوي عليه مفهوم الدين. فمن جهة أولى نجد الوعي الذاتي، ونجد من جهة ثانية الرب باعتباره موضوعاً في ذاته. ولكن ما قيل في نفس الوقت هو أنه توجد علاقة جوهرية بين كليهما، وأن هذه العلاقة التي لا تقبل الانفصام علاقة المهم فيها ليس ما يراه الإنسان في الرب ولا ما يخطر على باله.

إن ما تتضمنه هذه الدعوى من لب حقيقي هو عينه الفكرة الفلسفية. غير أن فكرة المعرفة المباشرة هذه بقيت حبيسة تضييق، حررتنا منه الفلسفة التي بينت طابعة المقصور على بعد واحد من الحقيقة ومن ثم عدم حقيقته. فالرب بمقتضى المفهوم الفلسفي روح وهو روح متعين. وعندما نسأل بأكثر دقة ما الروح ندرك حينئذٍ المفهوم الرئيس للروح الذي يمثل تحريره كل العقيدة الدينية. ويمكن أن نقول بصورة مؤقتة إن الروح هو الظهور بالنسبة إلى الروح. إن الروح موجود (بالنسبة إلى). وليس ذلك في الحقيقة على نحو براني وعرضي بل هو لا يكون

روحاً إلا ما كان (موجوداً) بالنسبة إلى الروح. أو حتى نصوغ ذلك صوغاً أفضل بلغة علم الكلام فالرب روح بالجوهر ما كان في جماعته. وقد قيل إن العالم والكون الحسي ينبغي أن يكون له من يشهده وأنه موجود بالنسبة إلى الروح. والرب ينبغي أن يكون موجوداً أكثر من ذلك بكثير بالنسبة إلى الروح.

وبذلك فإن النظر لا يمكن أن يكون وحيد البعد، أي مجرد نظر من الذات، بحسب تناهيها وبحسب حياتها العرضية، بل إن مضمون النظر هو الموضوع اللامتناهي والمطلق. ذلك أنه لو كانت الذات تنظر في ذاتها لذاتها لكانت معرفتها معرفة متناهية وينظر إليها بمنظار المعرفة المتناهية. كما قد يُدعى أننا لا نعلم الرب إلا في علاقة بالوعي—وبذلك فهذه المعرفة تفترض وحدة الخاصيتين وعدم قابليتهما للفصل، ووحدة علم الإله والوعي بالذات وهما ما يعبر عنه بالتماهي بينهما. وفي ذلك بالتعيين نجد الوحدة التي يخاف منها البعض.

وهكذا نرى في الواقع أن المفهوم الفلسفي الأساسي موجود في تربية العصر باعتبارها الوسط العام. فيتبين هنا كيف أن الفلسفة لا تتجاوز عصرها من حيث الشكل، حتى لو بدت بصورة مجردة مختلفة عن الشكل العام. فهي روح ما يتخلل الواقع والفكر. كما يتبين أن هذا الفكر الفلسفي ليس هو إلا الفهم الذاتي الحقيقي للواقع، أو هو حركة يحملها العصر وفلسفته. وليس الفرق بينها وبين عصرها إلا الفرق المتمثل في كون تحديد العصر يبدو وكأنه موجوداً وجوداً عرضياً وغير معلل، ومن ثم كذلك معارضاً للمضمون الحقيقي والجوهري، أي أنه يمكن أن يكون باقياً في علاقةٍ غير متصالحة ومعادية في حين أن الفلسفة باعتبارها تعليلاً للمبدأ هي كذلك سكينة ومصالحة عامة. ومثلما أن الإصلاح اللوثري أرجع العقيدة إلى عصورها الأولى فكذلك أرجع مبدأ المعرفة المباشرة المعرفة المسيحية إلى العناصر الأولى. ولكن إذا كان هذا الرد إلى العناصر الأولى قد أضاع المضمون الجوهري أولاً، فإن الفلسفة هي التي عرفت أن مبدأ المعرفة المباشرة ذاته باعتباره مضموناً. فواصلت توسيع وجوده في ذاتها بما هو كذلك حق التوسع.

لكن ما يعارض الفلسفة جعل فقدان الوعي يذهب إلى غير حد. وبالذات فإن بعض الدعاوى التي تبدو منازعة للفلسفة ومضادة لها حد المضادة تبينت لمن يدرك مضمونها مطابقة في ذاتها مع ما تحاربه. أما نتيجة دراسة الفلسفة فإنها تبين أن هذه الجدران العازلة التي تزعم

فاصلة فصلاً مطلقاً هي في الحقيقة شفافة، بحيث إننا عندما ننظر في الأساسي نجد مطلق المطابقة حيث يظن البعض أن الأمر يتعلق بِعِظَم التناقض.

ب. مسائل أولية

قبل أن تحقيق التقدم في علاج موضوعنا ذاته، يبدو أنه لا مفر من الحسم في عدة مسائل أولية، أو بالأحرى أن نقوم ببحوث حول هذه المسائل.بمعنى أن نحسم في المسألة التي جعلت حصيلة هذه البحوث تابعة أولاً للجواب عن سؤال: هل إن مثل هذا العلاج ممكن؟ وهل يمكن أن نعلم الدين علماً عقلياً؟ ويبدو أن البحث بصورة عامة في هذه المسألة وفي جوابها أمر حتمي وضروري، لأن الفلسفي والاهتمام الشعبي بالتفكير شغلا عصرنا بصورة تميزه، ولأنهما يخصان المبادئ التي تستند إليها آراء العصر حول المضمون الديني وحول معرفته. ويصبح ذلك ضرورياً على الأقل عندما نتخلى عن مثل هذا البحث لكي نبين أن هذا التخلي ليس بالأمر الذي يحدث بالصدفة، وأن ذلك من حقنا لأن ما هو جوهري في ذلك البحث يطابق علمنا نفسه، وأن تلك المسائل لا يمكن أن تحسم إلا فيه.

ومن ثم فلا يعترضنا هنا إلا عقبة بينة للعيان، العقبة التي تعارض ما نلحظه إلى حد الآن من تربية العصر ورأيه حول تجويز معرفة الدين معرفة تدركه إدراكاً عقلياً.

1. فما لدينا أولاً بصفة الموضوع ليس الدين عامة، بل هو الدين الوضعي أي الدين الذي نسلِّم بأنه دين موحى به من الرب، الدين الذي يستند إلى سلطة أسمى من أي سلطة إنسانية. ومن ثم فهو فوق قدرات العقل الإنساني. وبالتالي فهو إذن يبدو أمراً جليلاً. وأولى عقبات هذه العلاقة تتمثل في أنه كان علينا قبل كل شيء أن نقوي استعداد العقل وقدرته على علاج مثل هذه الحقيقة والعقيدة التي ينتهجها دين ينبغي أن يكون خارج نطاق العقل الإنساني. لكن المعرفة ذات الإدراك العقلي، لها تعلق بالدين الوضعي. وينبغي أن يكون لها به هذه العلاقة، بل إنه قد قيل بالعقل ولا يزال يقال كذلك إن الدين الوضعي لذاته ومن ثم فعلينا أن نتركه يعرض عقيدته، ولنحترم ذلك ونجله. وعلى الجانب الآخر يوجد العقل والفكر المدرك عقلياً. وعلى الدين والعقل ألا يدخلا في علاقةٍ. وعلى العقل ألا يدخل في علاقةٍ مع تلك العقيدة. وقد كان ذلك في سابق الزمان ضرباً من المحافظة على حريةِ البحث الفلسفي. فقيل إن حرية البحث الفلسفي لا تضر بالدين الوضعي، ويمكن القبول بأن تكون حصيلته خاضعة لعقيدة الدين

الوضعي. لكننا لا نريد لبحثنا أن يكون هذا موقفه. فإنه لأمر زائف أن يزعم الواحد أن الإيمان والبحث الفلسفي الحر يمكن أن يبقيا محايدين أحدهما بإزاء الآخر. فلا أساس للقول إن الإيمان يمكن أن يقوَّمُ بمضمون الدين الوضعي، إذا كان العقل مقتنعاً بعكسه. لذلك فالكنيسة كانت متناسقة وعلى حق عندما حالت دون هذا الموقف ونجاح الموقف القائل إن العقل يمكن أن يخضع للإيمان رغم كونه متعارضاً معه. ذلك أن الروح الإنساني في عمق سريرته، لا يمكن أن يكون منقسماً إلى ثنائية على هذا النحو من الانقسام. فهذا أمر يناقض نفسه. فإذا كان المقصود بالثنائية هي الثنائية بين الحدس والدين فإن ذلك، إذا لم يكن قد تسرب إلى المعرفة، يؤدي إلى اليأس الذي يشغل مكان المصالحة. وهذا اليأس هو المصالحة التي تحققت بصورة وحدانية البعد. وفيها يلقي المرء بأحد البعدين جانباً، ويبقي على البعد الثاني بمفرده. لكنه بذلك لا يحصل على السلم. وهو عندئذٍ يلقي جانباً إما الروح المنفصل في ذاته أي مطلب الفكر النافذ ويريد أن يعود إلى الشعور الديني الساذج. وذلك غير ممكن للروح إلا إذا استعمل العنف مع ذاته. وقيام الفكر الذاتي يشتاق إلى ما يرضيه فلا يقبل أن يستبعد بصورة عنيفة. والفكر السليم لا يقبل أن يتخلى عن الفكر المستقل. فيكون الإحساس الديني شوقاً ونفاقاً ويحفظ وجه عدم الرضا. والبعد الواحد الثاني هو اللامبالاة بالدين التي يقبل عليها المرء منذئذٍ فيعتمد عليها، أو يصارعها في الغاية، وتلك هي العاقبة بالنسبة إلى الأروح السطحية والمتدنية.

إن ما ذكرناه هو المسألة الأولى حيث يمكن إثبات حق العقل في جعل العقيدة الدينية من مشاغله.

2. في الدائرة السابقة لم يُدّعى إلا أن العقل لا يمكنه أن يعلم حقيقة طبيعة الرب. لكن إمكانية معرفة حقائق أخرى لم تُنفِ عنه بل الحقيقة الأسمى هي التي يُدعى أنها غير قابلة للعلم من قبله. وبمقتضى دعوى أخرى فإن العقل يُنكر عليه بصورة تامة معرفة الحقيقة عامة. فقد زُعم أن المعرفة عندما تتعلق بالروح في ذاته ولذاته أو بالحياة أو باللامتناهي، فإن العقل لا يمكن أن ينتج إلا الأخطاء. وعليه أن يتخلى عن كل دعوى في أن يدرك بصورة إيجابية أي شيء من اللامتناهي. فاللامتناهي حسب هذا الرأي

يتم نسخه بسبب الفكر فينحط إلى المتناهي. وهذه الحصيلة المتعلقة بالعقل ونفيه يراها أصحابها حصيلة للمعرفة العقلية. وبمقتضى هذا الرأي فإنه على العقل أن يبحث أولاً في مسألة: **هل لديه القدرة على معرفة الرب ومن ثم إمكانية فلسفة دين؟**

3. ويقترن مع ذلك ما يقال عن معرفة الرب إنها ينبغي لها ألا توضع في الإدراك العقلي، بل إن الوعي بالرب لا ينبع إلا من الإحساس، وإن علاقة الإنسان بالرب لا تكمن إلا في دائرة الإحساس ولا يمكن إخراجها منها ونقلها إلى الفكر. فإذا كان الرب مستثنى من مجال الإدراك العقلي ومن الذاتية الضرورية والجوهرية، فإنه لا يبقى له من مجال إلا أن ندله على مجال الذاتية العرضية ذاتية الإحساس. وبعد ذلك كله فعلى المرء ألا يعجب إذا نُسبت الموضوعية إلى الرب عامة. وهنا تكمن الآراء المادية، أو كما يمكن أن تسمى عادة أراء التجريبيين والتاريخانيين والطبعانيين الذين كانوا، هم على الأقل، متناسقين مع أنفسهم إذ اعتبروا الروح والفكر شيئاً مادياً، ورأوا رده إلى المدارك الحسية، واعتبروا الرب كذلك منتج المدارك الحسية، فجادلوا في موضوعية وجوده ونفوها. فكانت الحصيلة بالتالي الإلحاد. وهكذا فالرب عندهم حصيلة تاريخية نتجت عن الضعف والخوف، وعن السعادة أو الأمل الذي تحتاجه الأنانية أو الطمع في الثراء والسيادة. لكن ما ينبت في إحساسي ليس موجوداً إلا بالنسبة إلي إنه ما لي. لكنه ليس هو ذاته وليس قائماً بذاته في ذاته ولذاته. **من ثم فإنه يبدو من الضروري أن نبين أولاً أن الرب ليس أصله في مجرد الإحساس وهو ليس مجرد ربي أنا. لذلك كانت الميتافيزيقا السابقة قد أثبتت أولاً ودائماً أن الرب موجود وليس مجرد إحساس بالرب. وبذلك فقد بات مطلوباً من فلسفة الدين أن تبرهن على وجود الرب.**

لعل للعلوم الأخرى امتيازاً بالمقارنة مع الفلسفة. فمضمون العلوم مسلَّم به بعد. وهي في غنى عن البرهنة على وجود مضمونها. فالعدد في علم العدد، والمكان في الهندسة، والجسد الإنساني والأمراض في الطب مضامين مسلمة من البداية. وليس من المفروض على هذه العلوم أن تبرهن مثلاً على وجود المكان أو الجسم أو الأمراض. لكن الفلسفة يبدو أن لها بصورة عامة نقيصة تتمثل في أنه عليها مسبقاً وقبل البدء أن تتأكد من وجود موضوعها. وحتى إذا قُبل منها على كل حال القول بأن العالم الطبيعي موجود، فإنها تعتبر في نفس الوقت دعية إذا

أرادت أن تفترض الحقيقة الفعلية للامادي عامة ووجود فكر وروح، مستقلين عن المادة فضلاً عن وجود رب. لكن موضوع الفلسفة ليس هو كذلك من النوع الذي يمكن أن يكون مجرد موضوع مسلم به مسبقاً. ومن ثم فعلى الفلسفة حسب هذا الرأي وبصورة أدق على فلسفة الدين أن تثبت أولاً موضوعها، وأن تنطلق في العمل من ذلك البرهان عليه، فيكون عليها، قبل أن توجد، أن تثبت أنها موجودة. عليها أن تثبت وجودها قبل وجودها.

وعند أصحاب هذه الاعتراضات تلك هي المسائل القبلية التي يبدو أنه لا بد من حسمها مسبقا، إذ في حسمها بيان إمكانية فلسفة الدين. أما إذا صحت وجهات النظر هذه، فإن فلسفة الدين تصبح مباشرة غير ممتنعة. ذلك أن بيان إمكانها يقتضي أولاً استبعاد تلك العقبات. وذلك ما يبدو عليه الأمر في النظرة الأولى. لكننا نترك هذه العقبات جانباً. أما لماذا قمنا بما قمنا به، فالعلة باختصار وفي وجوهها الأساسية هي إثارة هذه المصاعب والإشارة إليها.

والمطلب الأول (عند أصحاب هذه الاعتراضات) هو أن نبدأ فنبحث في العقل وفي قدرته المعرفية، قبل أن نبحث في فعل المعرفة ذاته. وإذن فهم يتصورون يتصور العقل يعمل كما تعمل آلة جهاز يريد الإنسان أن يدرك به موضوع الإدراك. وعند تدقيق النظر في هذا الطلب- يتطلب معرفة الآلة قبل المعرفة- نكتشف أنه طلب سقيم. فنقد قدرة العقل على المعرفة، هو موقف فلسفة كنط. وهو بصورة عامة أحد مواقف عصرنا، وموقف علم كلامه. وقد ظن البعض أنهم بذلك قد حققوا كشفاً عظيماً. لكنهم انخدعوا كما يحصل أغلب الأحيان في العالم. ذلك أن الناس عندما تأتيهم خاطرة يظنونها عادة صحيحة، فيبلغون بخصوصها غاية السخف. ويتمثل رضاهم عن أنفسهم إلى حد السخف والجهل بالظن أنهم قد اكتشفوا منعطفاً (فكرياً) لا تنضب ثمرته. وبصورة عامة فإن ما يخطر لهم من منعطفات لا تنضب في حالة راحة البال التي تسببها عطالتهم وعدولهم عما يتعلق به الأمر.

فعندهم أنه لا بد من البحث في العقل-فكيف ذلك؟ يرون أن العقل ينبغي أن يُبحث فيه عقلياً، فيُعلم علماً عقلياً. لكن ذلك ليس بالممكن إلا بفضل الفكر العقلي. وهو غير ممكن بطريقة أخرى أياً كانت. ومن ثم فهم يضعون شرطاً يلغي ذاته بذاته. فإذا كان علينا حسب رأيهم، ألا نباشر التفلسف من دون أن نكون قد عُلِّمنا العقل عقلياً، فإننا في الحقيقة لن نستطيع البدء. ذلك أننا عندما نُعلِّم فإننا ندرك عقلياً. لكنهم يرون أنه علينا أن نترك ذلك، إذ علينا

بالذات أن نُعلِّمُ العقل قبل ذلك. وهذا الشرط هو عينه الشرط الذي وضعه ذلك الجاسكوني الذي لا يريد أن يدخل في الماء قبل أن يكون قادراً على السباحة. فلا يمكننا أن نقدم البحث في فاعلية العقل من دون أن نكون ذوي فاعلية عقلية.

وبصورة أدق فإن الموضوع في فلسفة الدين هو الرب أو العقل عامة. ذلك أن الرب هو بالجوهر عقلي. وهو العقلانية بوصفها روحاً في ذاته ولذاته. وإذ إننا الآن بصدد التفلسف حول العقل فإننا نبحث في المعرفة. إلا أننا نقوم بذلك بصورة تجعلنا لا نرى أننا نريد أن نحسم الأمر مسبقاً خارج الموضوع، بل إن معرفة العقل هي بالذات الموضوع الذي يتعلق به الأمر. فالروح ليس هو إلا كونه يوجد بالنسبة إلى الروح. وبذلك فالأرواح المتناهية قد وُضعت موجودة. والعلاقة بين الروح المتناهي والعقل المتناهي بالربوبي تنشأ في إطار فلسفة الدين ذاتها. وينبغي أن تُعالج فيها. وفي الحقيقة فإنها تنشأ في المحل الضروري حيث تنشأ أول نشأتها. وذلك هو الفرق بين أي علم والخواطر المتعلقة به. فالخواطر تحدث عرضاً. لكنها بوصفها أفكاراً ذات علاقةٍ بالأمر فإنها ينبغي أن تطابق البحث. ومن ثم فهي ليست فرقعات فكرية.

إن الروح الذي يجعل نفسه موضوعاً يتخذ جوهرياً شكل الظهور، باعتباره ظهوراً يحصل على نحو سام لروح متناه. وبذلك فالروح يصبح ديناً وضعياً. فيكون لذاته في شكل التصور وفي شكل الغير. وبالنسبة إلى هذا الغير الذي يوجد بالروح بالنسبة إليه يتم إنتاج ما هو وضعي من الدين. كما أن تحديد العقل يحصل ضمن الدين حيث يكون العقل عارفا. وفعل الإدراك العقلي للفكر وموقف المعرفة هذا يحصل ضمن الدين. وكذلك موقف الإحساس. والإحساس هو الذاتي الذي ينتسب إليّ، باعتباري هذا الجزئي المشار إليه وإليه تعود نفسي إلى نفسي. كما أن هذا الموقف يطابق تطور مفهوم الدين في حدود كون الرب يعطي هذا التعين الأخير للوجود وجود صاحب الإحساس، لأن العلاقة الروحية والروحانية توجد في هذا الإحساس. كما أن حقيقة وجود الرب هي حقيقة تطابق الحقيقة التي تحصل جوهرياً في النظر إلى الدين.

ولكن الدين عامة هو الدائرة الأخيرة والأسمى للوعي الإنساني سواء كان هذا الوعي حدساً أو إرادة أو تصوراً. أو علماً أو معرفة -إنه الحصيلة المطلقة والحيز الذي يرجع إليه الإنسان بوصفه حيز الحقيقة المطلقة.

ومن أجل هذه الحقيقة الكلية ينبغي أن يكون قد حصل ما يجعل الوعي يرتفع إلى هذا الحيز، فيتعالى على المتناهي عامة، وعلى الوجود المتناهي والشروط والأهداف والمصالح، وكذلك على الأفكار المتناهية والعلاقات المتناهية من كل الأنواع. فحتى يكون الإنسان حاضراً في الدين لا بد له أن يتخلى عن ذلك كله.

والآن فرغم أن الدين تعالى على المتناهي حتى بالنسبة إلى الوعي العادي، فإنه يحصل مع ذلك أن يحتج ضد هذه الحقيقة الأساسية. وكلما دار الكلام حول الفلسفة عامة وخاصة حول الفلسفة المتصلة بالرب، وحول الدين تُستدعى من أجل هذا الخصام أفكار متناهية، وعلاقات المحدودية ومقولات التناهي وأشكاله. وانطلاقاً من مثل أشكال التناهي هذه يتم التصدي للفلسفة وخاصة للفلسفة الأسمى، فلسفة الدين.

نريد الآن أن نلامس هذا الأمر ملامسة خفيفة. فأحد أشكال المتناهي مثلاً هو الطابع المباشر للعلم وواقعة الوعي. ومثل هذه المقولات هي من الثنائيات المتناقضة كالمتناهي واللامتناهي وكالذات والموضوع. إلا أن هذه الثنائيات المتناقضة: المتناهي أو اللامتناهي الذات أو الموضوع، هي أشكال مجردة تكفي لهذا المطلق لكنها ليست في محلها في هذا المضمون المتعين، ومطلق الثراء كالحال في مثال الدين. ففي علاقة بالدين توجد في الروح وفي الوجدان خصائص أخرى هي بالأحرى غير التناهي إلخ... وعلى مثلها يستند ما ينبغي أن يناسب الدين. وهي على كل حال أمور ينبغي أن تحصل إذ إنها هي مقومات العلاقة الجوهرية العلاقة التي يتأسس عليها الدين. لكن هذا الأمر الرئيسي هو على كل حال جعلت طبيعته قد سبق فحصها ومعرفتها منذ أمد طويل. وهذه المعرفة المنطقية أولاً ينبغي أن توجد وجود السَّند إذا كنا نريد أن ننشغل بالدين علمياً. وينبغي أن تكون مثل هذه المقولات قد حُسم أمرها منذ أمد طويل. لكن المعتاد هو أن البعض ينطلق منها ليتصدى للمفهوم وللفكرة وللمعرفة العقلية. فهذه المقولات تُستعمل دون أي نقد وبكيفية تامة السذاجة، لكأن النقد الكنطي للعقل الخالص غير موجود أصلاً، النقد الذي نازل هذه الأشكال المقولية. فبمقتضى هذا النقد حصلت النتيجة التي مفادها أن الإنسان لا يمكن أن يعلم إلا ظواهر الأشياء. وليس لنا في الدين علاقة بالمظاهر بل الأمر فيه يتعلق بالمضمون المطلق. 2013.04.25 لكن الفلسفة الكنطية لم يُقحمها هنا أصحاب ذلك التعاقل إلا بهدف الحد من الخوف في التعامل مع تلك المقولات.

إنه لغير مناسب بل ومن قلة الذوق أن يستدعي البعض هذه المقولات، مثل المباشر ووقائع الوعي ضد الفلسفة ليقال عن اللامتناهي إنه مختلف عن المتناهي، وعن الذاتي إنه مختلف عن الموضوعي، لكأنه يوجد إنسان ما أياً كان أو فيلسوف لا علم له بهذه المبتذلات أو عليه أن يبدأ فيتعلمها. لذلك فلا يتبلدن ذهن أحد فيورد مثل هذا التذاكي بانتفاخ أوداج لكأنه بذلك قد قدم كشفاً جديداً.

ولمجرد الملاحظة العارضة نقول إن مثل هذه الخصائص كالمتناهي واللامتناهي والذات والموضوع التي تستعمل دائماً أساساً لتلك الثرثرة الفاشلة وعديمة الحكمة، هي دون شك خصائص مختلفة. لكنها في نفس الوقت كذلك تتميز بكونها لا أحد منها يقبل الانفصال عن رديفه. ولنا في ذلك مثال من الفيزياء: فعلاقة القطبين المغناطيسيين الشمالي والجنوبي، أحدهما لا يكون إلا بالآخر. وقد يزعم البعض أن هذه الخصائص مختلفة اختلاف السماء عن الأرض. وهذا صحيح. إنها دون شك مختلفة. لكنها كما تبين صورة المثال المضروب غير قابلة للانفصال. فلا يمكننا أن نشير إلى الأرض من دون (علاقتها بـ)ـالسماء والعكس بالعكس.

ومن العسير أن نحاور هؤلاء الذين ينازعون في فلسفة الدين، ويظنون أنهم الغالبون. ذلك أنهم يرددون على نحو مباشر مثلاً أن المباشرة هي مع ذلك شيء آخر غير اللامباشرة (الوساطة). فيظهرون بذلك جهلهم الكبير، وعدم تعرفهم على أشكال المقولات التي يهاجمون فيها فلسفة الدين، ليحاكموا الفلسفة على أساسها محاكمة لا معقب لها. إنهم يؤكدون آراءهم بسذاجةٍ من دون أن يتأملوا في هذا الموضوع، أو من دون أن ينظروا بعمق في الطبيعة الخارجية وفي التجربة الباطنة لوعيهم ليعلموا كيف حصلت فيها هذه الخصائص. فالواقع غائب عنهم، بل هو غريب عنهم ومجهول لديهم. لذلك فثرثرتهم الموجهة بعداء ضد الفلسفة، هي تخريف مدرسي يتمسك بمقولات خاوية المضمون وخالية، في حين أننا في هذه الفلسفة لسنا موجودين في تلك المدرسة بل نحن نوجد في عالم الواقع وفي ثروة خصائصه وخاضعون لنيره ونتحرك فيه. ثم إن أولئك الذين يحاربون الفلسفة ويثلبونها هم في الحقيقة غير قادرين بفكرهم المتناهي أن يفهموا قضية فلسفية واحدة. وحتى عندما يكررون ألفاظها مثلاً فهم يأتون بها على عكس ما هي عليه. ذلك أنهم لم يفهموا ما فيها من عدم تناه، بل هم أقحموا فيها تناهي علاقتهم بها. والفلسفة مواظبة. وهي تبذل جهداً كبيراً لكي تبحث بعناية فيما يضادها. فذلك ضروري

بمقتضى مفهومها. وهي لا تُرضي ميل مفهومها الباطن إلا إذا جمعت بين الأمرين فتعلم ذاتها ونقيضها في آن واحد. إلا أنها كان من المفروض أن تنتظر من الخصم عوضاً مقابلاً فيتخلى عن عدائه، لها حتى يعلم حقيقتها بهدوء. لكن ذلك في الحقيقة لم يحصل، وصبرها على إرادة معرفته وسعيها لجمع الفحم الملتهب على رأسه، لم يجديا معه نفعاً لأنه لم يهدأ وواصل ثباته على العداوة. ولكن عندما نرى أن التناقض يتبدد تبدد الوهم وينحل إلى ضباب، فإننا نريد بذلك أن نقدم لأنفسنا وللفكر المدرك إدراكاً عقلياً التبرير العقلي، وليس لمجرد المحافظة على حق الغير. أما محاولة إقناعه ف(نحن نعلم أن) التأثير عليه غير ممكن لأنه متشبث بمقولاته المحدودة.

ينبغي للروح المفكر أن يتجاوز كل هذه الأشكال من الاسترياء. وعليه أن يعلم طبيعتها وحقيقة علاقتها الموجودة فيها، علاقتها باللامتناهي أعني المحل الذي يتم فيه التعالي على المتناهي. وبعدئذٍ سيتبين كذلك أن المعرفة المباشرة مثلها مثل المعرفة اللامباشرة، أي ذات الوساطة معرفة وحيدة البعد بصورة تامة. وما هو حق هو وحدة المعرفتين أعني معرفة مباشرة تكون كذلك ذات وساطة ومعرفة غير مباشرة تكون كذلك معرفة بسيطة وذات علاقة مباشرة مع ذاتها. ولما يتحقق التعالي على وحدانية البعد في صنفي المعرفة بفضل هذا الاقتران بين المفاهيم تكون الحصيلة علاقة لاتناه. ولما كان ذلك نفياً يحقق التعالي كذلك على الفروق بين هذه الخصائص، فإنه يحقق كذلك المحافظة عليها محافظة ذهنية لها خاصية أسمى تكون في خدمة نبض الحيوية ونازع الحياة الروحية والطبيعية وحركتهما وعدم سكونهما.

ولما كنا سنشرع في علاج الأسمى والغاية القصوى ما هما مع المسألة الدينية في هذا المصنف، فإنه بوسعنا أن نسلم حينئذٍ أن عظم مثل هذه العلاقات قد تم تجاوزه منذ أمد طويل. ولكن لما كنا في نفس الوقت لا نبدأ العلم من رأسِهِ بل ننظر في الدين خاصة فإنه علينا في إطاره أن نأخذ بعين الاعتبار ما يفضل الدين النظر فيه عادة بالنسبة إلى العلاقات العقلية.

وبهذه الإحالة إلى المصنف الموالي ذاته، نقدم نظرة عامة في نفس الوقت حول أقسام عملنا ومسائله.

ج. أقسام فلسفة الدين ومسائلها

لا يوجد إلا منهج واحد في كل العلوم ذلك أن منهج المفهوم الذي يشرح نفسه بنفسه، ليس شيئاً آخر غير هذا المنهج وهو ليس إلا مفهوماً واحداً. وبمقتضى عناصر المفهوم يتم عرض الدين وتحريره في أجزاء ثلاثة. سننظر في مفهوم الدين في كليته أولاً (=بوجه عام). ثم ننظر في جزئيته باعتباره مفهوماً منقسماً ومؤلفاً من عناصر. وذلك هو وجه **الحكم** من المفهوم وجه المحدودية والفرق والتناهي. وثالث وجوه المفهوم الذي يطابق نفسه هو القياس أو عودة المفهوم من تحدده حيث كان غير مساوٍ لذاته عودته إلى ذاته بحيث يصبح مساوياً لها بشكله فيتعالى على محدوديته (ويحفظها)[1]. ذلك هو إيقاع الروح ذاته وحياته الخالصة والسرمدية. ولو لم تكن هذه الحركة لكان الروح هو الميت. فالروح هو موضوع ذاته إنه ظهوره. لكنه أولاً متعين هنا بصفته علاقة الموضوعية. وهو في هذه العلاقة متناه. وهو ثالثاً في الكيفية التي عليها الموضوع بحيث إنه يتصالح مع ذاته فيه، فيكون قائماً عند ذاته نفسها، فيبلغ من ثم حريته. ذلك أن حريته هي كونه قائماً عند ذاته.

لكن هذا الإيقاع الذي يتحرك خلاله علمنا كله وتطور المفهوم كله، يرتد كذلك ثانية في كل واحدة من مراحله الثلاث. وذلك لأن كل واحدة منها هي الكل في تحديدها في ذاتها إلى أن يوضع في المرحلة الأخيرة بما هو هو. لذلك فالمفهوم يظهر أولاً في شكله الكلي. ثم بعد ذلك في شكله الجزئي. وأخيراً في شكل التعين الشخصي. أو -عندما تكون حركة علمنا بكاملها، هي الحركة التي يصبح فيها المفهوم حكماً ثم يكتمل في القياس -تكون كل دائرة من دوائر هذه الحركة قد مرّت بتطور كل مراحلها. لكن الفرق الوحيد هو أن الحركة تظهر في الدائرة الأولى قائمة بذاتها وتحتويها خاصية الكلية. وهي تظهر في الدائرة الثانية قائمة بذاتها وتحتويها خاصية الجزئية. لكنها لا تبلغ الوجود الفعلي إلا في الدائرة الأخيرة دائرة التعين الشخصي، فتعود بكل خصائصها إلى القياس الذي يحقق الوساطة (=بفضل المراحل المقومة للوجود الفعلي).

(1) تعليق المترجم: يقسم هيجل العلم هنا بمقتضى عناصر التحليل المنطقي الكلاسيكي أعني التصور وموضوعه المعنى الحد البسيط، فالحكم وموضوعه العلاقة بين حدين أحدهما موضوع والثاني محمول؛ فالقياس وموضوعه العلاقة بين ثلاثة حدود وما ينتج عنها.

وهكذا فهذه القسمة هي حركة الروح ذاته وطبيعته وفعله الذي ليس علينا إلا أن نراه بمعنى لا بعمله. وهذه الحركة ضرورية بفضل المفهوم. لكن ضرورة التقدم فيها لا تعرض إلا في التطور. وهي لا تشرح إلا فيه. ولا يبرهن عليها إلا من خلاله. والتقسيم الذي نريد الآن بيان أقسامه المختلفة ومضمونه بصورة أكثر تحديداً ليس هو من ثم إلا تقسيماً تاريخياً.

١. مفهوم الدين الكلي

إن الأمر الأول هو المفهوم في كليته. وهو الأمر الذي لا تتبعه خاصية المفهوم إلا بوصفه المفهوم الثاني الذي يتلوه بأشكاله المحددة. وهي أشكال مترابطة ضرورة مع المفهوم ذاته. وفي طريقة النظر الفلسفي ليس الحال أن يقدم عموم المفهوم إن صح التعبير من أجل الشرف. بل عادة ما تقدم مفاهيم الحق (القانون) والطبيعة تحديدات كلية فيجد المرء نفسه حقاً في حيرة معها. لكنه كذلك لا يأخذ الأمر إزاءها مأخذ الجد فيحصل له التصور بأن الأمر لا يتعلق بها بل هو متعلق بالمضمون الحقيقي أي بالفصل الجزئي. والمفهوم المعني ليس التأثير الكبير على هذا المضمون البعيد، إلا كونه تقريباً يشير إلى الأرضية التي يوجد عليها المرء مع هذه المواد، ويحول دونه والتعلق بأرضية أخرى. فللمضمون مثلاً يصلح المغناطيس والكهرباء للكلام على الشيء ما هو. والمفهوم يصلح للكلام على الصوري ما هو. ولكن كيفية النظر التي من هذا النوع يمكن كذلك أن يكون المفهوم المقترح، كالحق على سبيل المثال مجرد اسم للمضمون الأكثر تجريداً وعرضية. 2013.04.26

أما في النظر الفلسفي فالبداية هي كذلك بالمفهوم. لكن المفهوم هنا هو المضمون نفسه، وهو الأمر المطلق، وهو الجوهر. إنه مثلاً كالبذرةِ التي تنمو منها الشجرة بكاملها. ففي البذرة كل الخصائص موجودة، وطبيعة الشجرة بكاملها، ونوع نسغها وفروعها كلها موجودة. لكنها ليست موجودة بصورة سابقة التشكل، بحيث يمكننا بجهاز تكبير أن نرى العروق والأوراق في شكل مصغر، بل هي موجودة على نحو روحي. وكذلك يتضمن المفهوم طبيعة الموضوع كلها. وليست المعرفة ذاتها إلا تطور المفهوم، تطور ما يتضمنه المفهوم في ذاته، دون أن يكون بعد قد بلغ الوجود مشروحاً ومعروضا. وبهذا المعنى فنحن سنبدأ (دروسنا) بمفهوم الدين.

1. وجه الكلية (من مفهوم الدين)

أول ما في مفهوم الدين هو بدوره الكلي الخالص، وجه الفكر في تمام كليته. فليس هذا الأمر أو ذاك هو ما يتم التفكير فيه، بل إن الفكر يفكر في ذاته، والموضوع هو الكلي الذي هو الفكر من حيث هو فاعل. ومن حيث هو سمو إلى الحقيقة، فإن الدين هو انطلاق من موضوع حسي، ثم يصبح تقدماً نحو موضوع آخر فيحصل هكذا تقدم فاسد إلى غير غاية، ثم تأتي الثرثرة التي لا تتوقف. لكن الفكر سمو من المحدود إلى ما هو مجرد كلي. ولا يكون الدين من حيث هو، ما هو إلا بفضل الفكر وفي الفكر. فالإله ليس الإحساس الأسمى بل هو الفكرة الأسمى. وحتى عندما ينحط إلى التصور، فإن مضمون هذا التصور يبقى منتسباً إلى مملكة فعل الفكر. والوهم الأكثر غباءً في عصرنا هو الظن أن الفكر مضر بالدين، وأن الدين يكون أكثر ثباتاً بقدر ما نتخلى عن الفكر. ومن ثم فالعلة في وقوع سوء الفهم هذا هو، أن صاحبه يجهل من الأساس العلاقة الروحية السامية ويسيء معرفتها. من ذلك أنه يأخذ بعين الاعتبار استقامة الإرادة الخيرة لذاتها بوصفها شيئاً يقابل العقل، ويثق بأن إرادة الإنسان الخيرة الحقيقية تزداد بقدر ما يقل تفكيره. لكن الاستقامة والأخلاق لا يتمثلان بالأحرى إلا في كوني إنساناً مفكراً أعني في كوني لا أعتبر حريتي حرية ذاتي بما أنا شخص عيني تحصل لي باعتباري هذا الشخص الخاص، حيث يكون بوسعي إخضاع الغير بالخداع أو بالعنف، بل حريتي هي كوني أعتبرها قائمة في ذاتها ولذاتها وكلية.

وإذ نقول إن للدين وجه الفكر في كليته التامة، وإن هذا الكلي غير المحدود هو الفكر الأسمى والمطلق، فإننا هنا لا زلنا لم نميز بين الفكر الذاتي والفكر الموضوعي. فالكلي موضوع فكر. وهو فكر بالمطلق. لكنه لم يتخلق بعد وخاصيته لم تتطور. فكل الفروق ما تزال فيه غائبة ومنسوخة. وفي أثير الفكر هذا يكون كل المتناهي، قد مضى وكل شيء قد اختفى كما وقع استيعابه في نفس الوقت. لكن وجه الكلية هذا ليس هو بعد دقيق التحديد. فلا شيء قد تشكل بعد في هذا الماء وفي هذه الشفافية.

والآن فإن التقدم يتمثل في كون هذا الكلي تحدد لذاته. وهذا التحدد الذاتي أخرج إلى الوجود نمو فكرة الرب. وفي دائرة الكلية ظهرت أولاً فكرة مادة التحديد ذاتها، والتقدم في التشكل الربوبي. لكن الغير أي التشكل سيحصل في الفكرة الربوبية التي لا تزال محتواة في

جوهريتها. وهي باقية من حيث تحديد السرمدية في حضن الكلية.

2. وجه الجزئية (من مفهوم الدين) أو دائرة الفرق

إن الجزئية التي ما تزال محفوظة في دائرة الكلية تؤلف، من ثم عندما تظهر فعلاً بما هي هي الآخر المقابل لحد الكلية الأقصى. وهذا الحد الأقصى الآخر هو الوعي في تشخصه من حيث هو وعي، أي الذات بمقتضى طابعها المباشر بما هي هذا المشار إليه مع ما له من حاجات وأحوال وذنوب إلخ...وبصورة عامة بمقتضى شخصيته العينية والدنيوية.

والعلاقة بين الوجهين في تحددهما هذا هي أنا ذاتي (كائناً) في الدين. فأنا الكائن المفكر وتسامي هذا والكلي الفاعل وأنا الذات المباشرة كلانا نفس الأنا الواحد. ثم إن هذه العلاقة التي للوجهين المتقابلين تقابلاً حاداً، تقابل الوعي المتناهي الخالص والوجود (من جهة أولى) واللامتناهي (من جهة ثانية) ذلك هو الدين بالنسبة إلي. أتسامى مفكراً نحو المطلق متجاوزاً كل متناه، فأكون وعياً لامتناهياً وأنا في نفس الوقت وعي بالذات متناه. وذلك في الحقيقة بمقتضى حقيقتي العينية بكاملها. والأمران كلاهما وعلاقتهما كل ذلك (موجود) بالنسبة إلي. وكلا الوجهين يطلب الآخر ويهرب منه. فتارة أؤكد على وعيي العيني والمتناهي، وأضع نفسي موضع المقابل للامتناهي. وطوراً أخرج من ذاتي وألعنها وأغلب الوعي اللامتناهي. وحد القياس الأوسط لا يحتوي على شيء آخر غير خاصية الطرفين ذاتها. وهما ليسا ساريتي هرقل اللتين تتقابلان مقابلة حادة. فأنا موجود وفي يوجد هذا الصدام وهذا التوحيد. فأنا في ذاتي باعتباري لامتناهياً ضد نفسي باعتباري متناهياً. وأنا محدد بوصفي وعياً متناهياً ضد فكري بوصفه لامتناهياً. فأنا الإحساس وأنا الحدس وأنا التصور وأنا هذا التوحد وأنا هذا الصراع وأنا الإبقاء على معية المتصارع، والجهد المبذول لهذا الحفاظ على الوحدة وعمل الوجدان، حتى أصير سيداً على هذا التناقض.

وهكذا فأنا العلاقة بين هذين الوجهين اللذين ليسا خاصيتين مجردتين مثل «المتناهي واللامتناهي» بل كل منهما هو بالذات كل الأنا. والطرفان كل منهما هو بذاته أنا صاحب العلاقة والإبقاء على المعية والتعلق هو ذاته المعارك في الوحدة، وهذا الموحد في العراك. أو إني العراك ذاته. ذلك أن المعركة هي عينها المصارعة التي ليست لامبالاة للطرفين باعتبارهما

مختلفين بل هي الاقتران بينهما كليهما. فلست أحداً هو مدرك في المعركة بل أني في آن المعارك والمعركة ذاتها. إني النار والماء اللذان يتماسان. إني التماس والوحدة لما هو هارب من ذاته بإطلاق. ونفس هذا التماس هو ذاته هذه العلاقة التي يتمثل وجودها في المصارعة المزدوجة، باعتباره علاقة تارة منفصلة ومنفصمة وطوراً متصالحة مع ذاتها ومتحدة.

لكننا سنعلم أشكال هذه العلاقة بين الطرفين:

أ.الإحساس

ب.الحدس

ج.التصور.

قبل أن نتكلم على دائرة العلاقات كلها من حيث طابعها الضروري لا بد أن نعلم دائرة العلاقات التي بوصفها ارتفاع الوعي المتناهي عامة، إلى المطلق تحتوي على أشكال الوعي الديني. وإذ نفحص هذا الطابع الضروري للدين، فإننا ينبغي أن نكنه هذه الضرورة باعتبارها موضوعة من قبل الغير.

وفي الحقيقة فإن هذا التوسط موجود بعد.بمجرد أن يفتح لنا المدخل إلى دائرة هذه الأشكال من الوعي، فيقدم الدين لنا بوصفه حصيلة، حصيلة تنسخ نفسها من حيث هي حصيلة، فتعرض نفسها بذلك باعتبارها الأمر الأول الذي بفضله يصبح كل شيء غير مباشر، وكل ما عداه يكون منوطا به وتابعاً له. وهكذا فسنرى فيما هو ذي وساطة (غير مباشر) صدمة الحركة والضرورة صدمتهما المضادة (رد الفعل) الصدمة المقبلة والمدبرة في نفس الوقت. لكن الوساطة (اللامباشرة) الضرورية هذه هي ما ينبغي وضعه الآن ضمن الدين نفسه، بحيث يحصل الإدراك بالطابع الضروري للعلاقة والاقتران الجوهري بين الوجهين بالذات العلاقة والاقتران اللذين يشملان الروح الديني. فأشكال الإحساس والحدس والتصور مثلما يصدر بعضها من البعض ضرورة فإنها تسعى قدماً للوصول إلى تلك الدائرة التي يتبين فيها أن الوساطة الباطنة للوجه الذي تمثله ضروري، أعني إلى دائرة الفكر الذي يستوعب فيها الوعي الديني ذاته من حيث مفهومه. وتوسطا الضرورة هذان اللذان يوصل أحدهما إلى الدين ويحصل ثانيهما في الوعي الديني ذاته يحتويان من ثم على أشكال الوعي الديني كما تبدو باعتبارها إحساساً وحدساً وتصوراً.

3. نسخ الفرق وحفظه أو العبادات

إن الحركة في الدائرة الساعية قدماً هي بالأساس حركة مفهوم الرب وحركة الفكرة ذاتها حركتها نحو جعل ذاتها فكرة موضوعية. وهذه الحركة ذكرناها مباشرة بعبارة التصور: **الرب روح**. والروح ليس فرداً بل هو لا يكون روحاً إلا ما كان موضوعياً لذاته ومتجلياً في الآخر بما هو هو. فالتحدد الأسمى من الروح هو الوعي بالذات الوعي الذي يحتوي في ذاته على هذه الموضوعية. فالرب بما هو فكرة هو ذاتي بالنسبة إلى موضوعي وهو موضوعي بالنسبة إلى ذاتي. وعندما يتحدد جانب الذاتية من الرب بتحدد أكثر دقة فيجعل الفرق الحاصل فرقاً بين الرب من حيث هو موضوع والروح العالم فإن فرق الجانب الذاتي هذا يتحدد باعتباره ما يطابق جانت المتناهي، فيتقابل الجانبان كليهما بحيث يزول فاصل التناقض بين المتناهي واللامتناهي. لكن هذا اللاتناهي لكونه ما يزال مشوباً بالتناقض ليس هو بعد اللاتناهي الحقيقي. فالجانب الذاتي الذي هو لذاته الموضوع المطلق، ما يزال مختلفاً وليس هو وعياً بالذات في علاقته بذاته. إلا أنه في هذه العلاقة هو كذلك العلاقة ذات الوجود الذي يجعل المتناهي في فرديته يعلم ذاته باعتبارها عدماً، ويعلم موضوعه بوصفه المطلق وبوصفه جوهره. وهنا توجد أولاً علاقة الخوف إزاء الموضوع المطلق. ذلك أن الفردية ليست إلا عرضاً أو هي تعلم نفسها بوصفها الزائل والفاني. لكن موقف الانفصال هذا ليس هو الموقف الحقيقي بل هو موقف من يعلم ذاته بوصفها عدماً. ولذلك فالفردية هي ما هو بصدد النسخ. وعلاقتها هذه ليست علاقة سلبية فحسب بل هي في ذاتها علاقة إيجابية. فالذات تعلم الجوهر المطلق الذي عليها أن تسمو إليه وتعلمه بوصفه جوهرها ومادتها حيث يحفظ الوعي بالذات كذلك. وهذه الوحدة والمصالحة وإعادة تكوين الذات ووعيها بذاتها والإحساس بمد ذاتها كذلك بالمشاركة والمساهمة في ذلك المطلق وفي الوحدة معه ونسخ الفصام ذلك كله هو دائرة العبادات.

إن العبادات تشمل كل هذا الفعل، باطنه وظاهره الفعل الساعي إلى استعادة الوحدة هدفاً له. وعادة ما لا يفهم الناس بعبارة «العبادات» إلا دلالتها المحدودة التي تقصرها على العمل الخارجي والعمومي فلا تبرز بنفس القدر فعل القلب الباطن. لكننا سنأخذ العبادات باعتبارها الفعل الشامل لهذا الطابع الباطن وللظهور الخارجي الفعل الذي ينتج عنه أساساً استرجاع وحدة العابد مع المطلق. من ذلك مثلاً أن العبادات المسيحية لا تتضمن التعميد وأعمال

الكنيسة والقيام بالفروض فحسب، بل هي تتضمن كذلك ما يسمى بنظام الخلاص باعتباره تاريخاً باطنياً خالصاً، وباعتباره سلسلة من أعمال القلب وأساساً لِحركةٍ تحصل في النفس ويجب أن تحصل فيها.

لكن هذا الجانب من الوعي بالذات ومن العبادات كذلك وجانب الوعي أو التصور سنجدهما دائماً متطابقين في كل درجة من درجات الدين. فكما تكون الخاصية التي عليها مضمون مفهوم الرب أو الوعي تكون علاقة الذات به أو يكون الوعي بالذات كذلك متجدداً في العبادات. فكلا الوجهين يكوّن دائماً أثراً للوجه الثاني، فيحيل أولها لثانيها والعكس بالعكس. فضربا الوعي يقتصر أحدهما على إثبات الوعي الموضوعي، والثاني على إثبات الوعي بالذات الخالص. وهما إذن وحيدا البعد فينسخ كل منهما ذاتَه بذاته في ذاتِهِ ليتجاوزها.

من ذلك أن الأمر كان وحيد البعد عندما كان علم الكلام الطبيعي القديم لا يرى في الرب إلا موضوعاً للوعي. فهذا النظر لفكرة الرب الفكرة التي كان علم الكلام القديم يرى بمقتضاها أن الرب لا يمكن حقاً أن يكون إلا جوهراً، وعندما وصل إلى الكلام على كلمة الروح أو الشخص كان متناقضا. ذلك أن هذه الكلمة لو عولجت العلاج التام لكان ينبغي أن توصل إلى الوجه الثاني أي إلى الجانب الذاتي جانب الوعي بالذات.

كما أن الأمر يكون وحيد البعد عندما نرى أن الدين ليس إلا أمراً ذاتياً. فالعبادات تكون هنا جوفاءً وخاليةً من المضمون، وتكون الحركة التي تحدثها في النفس عديمةَ الصلة بالرب، ويكون توجهها إليه علاقة بعدم ورماية بلا هدف. لكن ذلك ليس هو كذلك إلا لأنه فعل ذاتي. ومن ثم فهو فعل متناقض في ذاته وينبغي أن يزول. فإذا كان الجانب الذاتي لا يكون محدداً إلا بكيفية ما فإن الروح يتضمن مفهومه أن يكون وعياً، وأن يكون تحديده موضوعاً له. وكلما كان القلب أكثر وأكثر تحديداً كان ينبغي أن يكون موضعه أكثر ثراءً كذلك. فإطلاق ذلك الإحساس الذي ينبغي أن يكون جوهرياً يوجب كذلك وبالذات أن يكون تحرره من الذاتية ذاك متضمناً أن الجوهري الذي ينبغي أن يكون ذاتياً له، هو بدوره أن يكون متجها ضد عرضية الرأي والميل. وهو بالأحرى ثابت ومتين في ذاته ولذاته، وغير تابع لإحساسنا ولعاطفتنا. إنه الموضوعي القائم بذاته في ذاته ولذاته. فإذا بقي الجوهري مقصوراً على ما ينطوي عليه القلب، فإنه لن يُعترف به بوصفه الأسمى، ولا يكون الرب إلا شيئاً ذاتياً، ويبقى

توجه الذاتية بالأساس رسماً لخطوط في الخلاء. فالاعتراف بأمر سامٍ في هذه الحالة أقصى ما يمكن أن يفاد به هو الاعتراف بأمرٍ غير محدد، وتكون الخطوط المرسومة هنا عديمة الاستقرار وعديمة الترابط بتوسط الموضوعي ذاته. ومن ثم فهي من صنعنا ووحيدة البعد وتبقى كذلك. إنها خطوطنا وهي أمر ذاتي. والمتناهي لا يبلغ إلى التعين الخارجي الحقيقي والفعلي في حين أن عبادات الروح بالنقيض من ذلك تتحرر من التناهي، وينبغي أن تشعر وأن تعمل في (حضرة) الرب. وعندما لا يوجد القائم بالذات والذي يفرض علينا الواجبات الدينية في علاقته بنا، فإن أي عبادة تنكمش فتقتصر على الذاتية. فالعبادات تتضمن جوهرياً أعمالاً وثمرات وضروب شدّ للأزر وللتثبيت وسنداً من كائنٍ سامٍ لمثل هذا العمل المحدد. ومثل هذه الثمرة الفعلية وشد الأزر يمكن ألا يكون لهما محل عندما ينقصهما الوجه الموضوعي والملزم فتكون العبادات عندئذٍ مآلها العدم، عندما يُرى أن الجانب الذاتي هو كل ما فيها. وعندئذٍق فمثلما ينقطع سعي الوعي للخروج من ذاته نحو المعرفة الموضوعية ينقطع كذلك سعي القلب للخروج من جانبه الذاتي نحو العمل. فكل منهما مرتبط بالثاني حميم الارتباط. فما ينوي الإنسان عمله في علاقته بربه مرتبط بتصوره للرب فيتطابق وعيه مع وعيه بذاته. وبالمقابل فإنه لا يمكنه أن ينوي عمل شيء محدد إجلالاً للرب، بعدما لا يكون له معرفة به، وخاصة إذا لم يكن له أو يعتقد أن له تصوراً. محدد للرب باعتباره موضوعاً. فلا تكون العبادات متشكلة حقاً وعملية حية، باعتبار هذه العبادة نسخاً يتجاوز المنفصم، إلا عندما يكون الدين علاقة فعلية تحتوي على الفرق بين الوعيين (الوعي بالموضوع والوعي بالذات). لكن حركة العبادة هذه لا تقتصر على السريرة التي تخلصت من المتناهي فحسب، والتي هي ليست مجرد الوعي بجوهرها وبالذات من حيث هي عارفة في حضرة الرب، وبالغة أساس حياتها اللامتناهي، بل هي هذه الحياة اللامتناهية وقد تطورت الآن إلى خارجها. ذلك أن الحياة الدنيوية التي يعيشها الإنسان لها هذا الوعي الجوهري بأساسها وبنوع تحديد الذات لأهدافها الدنيوية وكيفية هذا التحديد. وكل ذلك مرتبط بما للذات من وعي بحقيقتها الجوهرية. وهذا هو الجانب الذي بمقتضاه ينعكس الدين في الطابع الدنيوي، ويتحقق ظهور العلم بالدنيا. وهذا السعي إلى عالم الواقع هو الدين جوهرياً. وفي هذا الانتقال إلى العالم يظهر الدين بوصفه الأخلاق في صلتها بالدولة وبكامل حياتها. وكما تكون هيئة دين الشعوب تكون هيئة أخلاقهم ودستورهم السياسي. والدستور

السياسي يتحدد اتجاهه تماماً بمقتضى كون الشعب له تصور محدود حول حرية الروح أو له الوعي الحقيقي بالحرية.

وسنجد خصائص للعبادات أكثر دقة باعتبارها عنصر الوحدة المفروضة مسبقاً ودائرة الفصام والحرية المستعادة في الفصام.

* إن العبادات هي كذلك بالأساس العملية الأزلية للذات عملية جعلها ذاتها متحدة مع جوهرها.

وعملية النسخ هذه المتجاوزة للفصام لا تبدو منتسبة إلا إلى الجانب الذاتي. لكن هذه الخاصية هي كذلك حاصلة في موضوع الوعي. فبواسطة العبادة تتحقق الوحدة. والمعلوم أن ما ليس متحداً في الأصل لا يمكن أن يوضع بوصفه متحداً. وهذه الوحدة التي من حيث هي فعل، والتي تبدو حصيلة لهذا الفعل ينبغي كذلك أن تعرف باعتبارها موجودة في ذاتها ولذاتها. ذلك أن ما هو موضوع للوعي هو المطلق وخاصيته هي كون إطلاقه متحد مع تشخصه. وهكذا فهذه الوحدة هي وحدة في الموضوع ذاته أعني على سبيل المثال في التصور المسيحي لصيرورة الرب إنساناً.

وبصورة عامة، فإن هذه الوحدة الموجودة في ذاتها وبصورة أدق صورة الإنسان أي صيرورة الرب إنساناً، هي وجه جوهري من الدين. وينبغي أن تحصل في خاصية موضوعها. وهذا الوجه تام التخلق في الدين المسيحي. لكنه يوجد كذلك في الأديان التي دون المسيحية رتبة، حتى لو اقتصر ذلك على كون اللامتناهي يظهر في اتحاد مع المتناهي بصورة تجعله يظهر في الأفلاك أو الحيوانات، بوصفه هذا الوجود المتعين أو هذا التعين المباشر. وعلى هذا النحو كذلك كون الرب يظهر بصورة غير دائمة في شكل إنسان أو غيره من أشكال الوجود، وكونه يتجلى في العيون أو في الأذهان على شكل حلم أو صوت باطن. وخاصية الوحدة المفترضة مسبقاً، الخاصية التي توجد في مفهوم الرب، ينبغي أن تكون على حال تجعل موضوع الوعي (الرب) يبين في مضمونه مفهوم الدين بكامله. وهكذا فخصائص مفهوم الدين تحصل هنا على شكل (معين) هو خاصية الوحدة. ووجوه الفكرة المثال الحقيقية، كل واحد منها هو نفس هذه الجملة التي هي الدين كله. وليست خصائص المضمون في الوجهين من ثم مختلفة

في ذاتها، بل هي لا تختلف إلا بصورتها. ومن ثم فإن الموضوع المطلق يتحدد بالنسبة إلى الوعي كما تتحدد أي جملة مع ذاتها.

** وإذن فهذه الجملة تحصل في شكل فصل بين وجهين وتناه كل منهما يقابل الوجه الآخر في أي جملة كانت. ووجوه المضمون التي للمفهوم بكامله توجد هنا موضوعة على كيفية الأمور المتفاصلة وعلى كيفية الاختلاف، ومن ثم فهي توضع بوصفها وجوها مجردة. فالوجه الأول من جانب الاختلاف هذا هو وجه كونه في ذاته، أي كونه هو هو كونه عديم الصورة وهو بالأساس وجه الموضوعية. وتلك هي المادة باعتبارها قياماً لا مبالياً ومتحدِ القيمة. ويمكن كذلك أن تضاف إليه الصورة. ولكن ذلك يكون مع ذلك بمعنى ما للذات بصورة مجردة. ثم نسمي ذلك عالماً (دنيا) يبدو بالنسبة إلى الرب خلف حجاب تارة ويقف قبالته طوراً.

والآن فوجه «**كونه في الذات**» اللامبالي يقابل وجه «**كونه للذات**» وهو بالأساس الأمر السالب والصورة. وهذا الأمر السالب هو الآن في صورته غير المحددة أولاً، فيظهر ظهور السلبي في العالم، في حين أن الإيجابي هو القيام. والسلبية هي المضادة لهذا القيام وللإحساس بالذات وللوجود العيني والحفظ إنها الشر. والفرق يطرأ قبالة الرب أي هذه الوحدة المتصالحة وحدة «**كونه في الذات**» و«**كونه للذات**»: إنه العالم باعتباره قياماً موجباً وفيه التهديم والتناقض. فتطرح ثَم الأسئلة التي تنتسب إلى الدين بكثير أو قليل من الوعي المتطور مثل: كيف يمكن تحقيق وحدة الرب المطلقة؟ وفيم يكمن مصدر الشر؟ 2013.05.04 إن هذا السلبي يظهر أولاً باعتباره الشر في العالم. لكنه يدبر نحو ذاته ليتحد معها حيث يصبح ما للوعي بالذات من «كون–للذات» أي الروح المتناهي.

إن السلبي الجامع لنفسه عاد الآن، فأصبح هو بدوره أمراً إيجابياً، لأنه بسيط يحل في ذاته. فبما هو شر يظهر في تشاجن مع القيام الإيجابي. لكن السلبية موجودة من حيث كونها لذاتها وغير قائمة في كيان آخر. فهي سلبية مفكرة وباطنية ولامتناهية. وهي بدورها موضوع هو الأنا بصورة عامة. وفي هذا الوعي بالذات وفي حركته الباطنة ذاتها يتحقق التناهي. وفيه يقع التناقض مع الذات. وبذلك يحصل فيه الهدم فيطل

الشر برأسه فيه. وذلك هو شر الإرادة.

*** لكن الـ«أنا» الحر يمكنه أن يتجرد من كل شيء. وهذه السلبية والانفصال هما ما تتقوم به ماهيتي. فالشر ليس هو كل الذات، بل إن الذات لها وحدتها مع ذاتها التي تكون وجهها الموجب (الخير) والإطلاق ولاتناهي الوعي بالذات. إن الوجه الجوهري من انفصال الروح يتمثل في كون الأنا يستطيع أن يتجرد من كل أمر مباشر ومن كل أمر خارجي. وهذا الانفصال هو البريء من الزمانية، ومن تغير جوهر العالم وتبدله ومن الشر والفصام. وباعتباره إطلاق الوعي بالذات، فإنه متصور في فكرة خلود النفس. وفي ذلك تتمثل أولاً الخاصية البارزة للديمومة في الزمان. لكن هذا الاستثناء من قوة التغيير وتبدّله، باعتباره بعد من مقومات الروح في ذاته وأصلياً فيه، لا يمكن تصوره من دون توسط المصالحة. وهكذا يأتي دور الخاصية الثانية، الخاصية المتمثلة في كون وعي الروح بالذات هو وجه سرمدي ومطلق في الحياة السرمدية التي تتعالى على الزمان، ذاك الأمر المجرد من التغير فتتعالى الحياة على واقع التغيير وعلى الفصام عندما يتم إدراكه في الوحدة والمصالحة، الوحدة التي تفترض سابقة الوجود وأصليته في موضوع الوعي.

II. الحكم أو الدين المحدد

فحصنا في القسم الأول الدين من حيث مفهومه البسيط وخاصية مضمونه أي الكلية، وينبغي الآن أن نخرج من دائرة العموم هذه لنتقدم نحو التحديد. فالمفهوم بما هو هولم يزل محجوباً. وهو يحتوي على الخصائص والوجوه. لكن هذه الخصائص والوجوه لم تفسر بعد بحيث إننا لم نفِ فروقها حقها من التعليل. ولا يُستوفى هذا الحق إلا بفضل الحكم. فحينما يحكم الرب أو المفهوم وعندما يطرأ التحديد، عندها يكون لدينا دين موجود وفي نفس الوقت دين محدد موجود.

فالمسير على منهجنا يتأسس من المجرد إلى المعين يتأسس على المفهوم، وليس بسبب وجود الكثير من المضمون الجزئي. وبذلك تتميز نظرتنا تميزاً تاماً. فالروح الذي يناسبه الوجود المطلق والأسمى ليس هو إلا **فاعلية**، أعني في حدود كونه واضع نفسه وموجوداً لذاته ومحققاً ذاته

بذاته. لكنه في فعله هذا عالم. وهو ذلك الذي لا يكون ما هو إلا باعتباره عالماً. لذلك فمن الجوهري للدين ألا يقتصر على وجوده في مفهومه بل أن يكون وجوده الوعي بالمفهوم ما هو، وأن يعي العنصر الذي يحققه المفهوم، باعتباره بنحو ما خطة التحقيق وما يجعله خاصاً به، وأن يبنيه على مقاسه الذي هو الوعي الإنساني مثلما أن القانون (الحق) من حيث هو موجود في الروح الإنساني يؤثر في إرادة الإنسان ويعلم أنه خاصية إرادته. ولا تحقق الفكرة المثال إلا حينئذٍ. وقد كانت قبل ذلك أولاً مجرد موضوعة باعتبارها مجرد صورة من المفهوم.

فالروح لا يكون على العموم مباشراً، بل المباشر هو الأشياء الطبيعية التي تبقى في حدود هذا الوجود الطبيعي. وجود الروح لا يكون على هذا النحو مباشراً إلا في حدود كونه منتجاً لذاته، وجاعلاً ذاته لذاته بواسطة النفي من حيث هو ذات، وإلا فإنه يكون جوهراً لا روحاً. وعودة الذات إلى ذاتها التي للروح حركة وفعل وتوسط بين ذاته وذاته.

إن الصخرة مباشرة وهي جاهزة تماماً. لكن الحي هو بعد هذه الفاعلية. من ذلك أن أول وجود للنبتة هو البذرة الضعيفة ومنها لا بد أن تنمو النبتة لتثمر حينئذٍ. وفي الأخير تلخص النبتة ذاتها فتنتج بذرة. فتكون بداية النبتة هذه هي آخر منتوجها كذلك. وكذلك الشأن بالنسبة إلى الإنسان فهو يبدأ طفلاً ثم يكمل مساره باعتباره دائرة طبيعية فيلد إنساناً آخر.

وبالنسبة إلى النبتة يوجد فردان اثنان: البذرة التي هي البداية، ثم شيء آخر باعتباره تمام حياتها، شيء ينضج في هذا التخلق. لكن الروح هو بالذات كذلك باعتباره حيّاً على العموم. لكنه ليس كذلك أولاً إلا في ذاته أي في مفهومه. ذلك أن دخوله في الوجود هو تخلقه وإنتاج ذاته وصيرورته ناضجاً وإنتاج مفهومه بذاته أي ما هو في ذاته على نحو يجعل كونه في ذاته فيصبح مفهومه كونه لذاته. فالطفل ليس هو بعد إنساناً عاقلاً وليس له إلا الاستعداد وهو ليس عقلاً وروحاً إلا من حيث كونه في ذاته. ولا يصبح روحاً إلا بفضل تربيته وتخلقه (ليصبح كونه لذاته).

وإذن فهذا المسار يعني تحديد الذات ودخولها في الوجود وكونها بالنسبة إلى الغير وإيجاد وجوه اختلافها وتفسير نفسها. وهذه الفروق ليست خصائص مغايرة للتي يتضمنها المفهوم في ذاته.

إن تخلق هذه الفروق ومجرى التوجهات الحاصلة فيها هما طريق الروح في مساره نحو

ذاته. ذلك أنه هو ذاته الغاية. فالهدف المطلق هدف أن يعلم ذاته والبلوغ إلى المعرفة التامة بالذات، هذا الهدف هو الوحيد الذي يمثل وجوده الحقيقي. والآن فعملية إنتاج الروح لذاته وطريق الذات إلى ذاتها هذه تتضمن وجوها مختلفة. لكن الطريق ليست هي مع ذلك الهدف. والروح لا يبلغ الهدف من دون قطع الطريق. وهو ليس من البدء بالغَ الغاية. والروح الأكمل هو الروح الذي ينبغي أن يسعى إلى الهدف فيقطع الطريق حتى يسود عليها. ذلك أن الروح ليس هو بعد تاماً في مراحل عمليته هذه. وعلمه بنفسه ووعيه بذاته ليس بعد بالأمر الحقيقي. وهو ليس متجلياً بعد لذاته. فرتب وعيه توجد خلال كون الروح جوهرياً وفاعلية إنتاج ذاته. **لكنه لا يكون واعياً بذاته إلا بالتناسب مع هذه المراحل دائماً. والآن فهذه الرتب هي التي تعطينا الأديان المحددة. ذلك أن الدين هو الوعي بالروح الكلي الذي هو ليس بعد روحاً مطلقاً لذاته. ووعي الروح هذا هو الوعي المحدد بذاته في كل رتبة من هذه الرتب التي هي طريق تربية الروح. وهكذا فعلينا أن ننظر في الأديان المحددة التي هي بالذات أديان غير تامة لكونها رتباً في طريق الروح**[1].

إن أشكال الأديان المختلفة وخصائصها هي من جهة أولى مراحل الدين عامة، أو هي مراحل الدين التام. لكن شكلها قائم بذاته كذلك، لكون الدين قد تخلق فيها تاريخياً على مر الزمان.

فالدين يكون ديناً تاريخياً وشكلاً خاصاً من الدين ما كان ديناً محدداً ولم يستوف قطع دائرة تحديده الخاص به بحيث إنه ما يزال ديناً متناهياً فيوجد باعتباره متناهياً. وبوصف المراحل الرئيسية من الدين تظهر خلال مسير الرتب في تطور الدين، وكيفية وجودها تاريخياً كذلك فإنها تُكوِّن سلسلة الأشكال وتاريخ الدين.

وما هو محدد بفضل المفهوم لا بد أن يوجد. والأديان وكيف توالت ليسا بالأمرين اللذين حدثا بالصدفة. فالروح هو الذي يحكم الأمر الباطن وإنه لمن قلة الذوق ألا نرى في ذلك إلا الصدفة على منوال فكر المؤرخين.

إن المراحل الجوهرية من مفهوم الدين لا تظهر ولا تطرأ في كل رتبة إلا حيث وجدت، ولا يحدث الفرق مع الشكل الحقيقي من المفهوم إلا لكون هذه المراحل لم توضع بعد في جملتها.

---

(1) تعليق المترجم: وهذا هو موضوع الباب الأول من الكتاب الثاني في تقسيمنا لفلسفة الدين الهيجلية. وهيجل يعتبر هذه المراحل أديانا غير تامة لأن الدين التام عنده هو المسيحية أو ما يسميه دين التجلي. والملاحظ أنه لا يتكلم على الإسلام في دروس فلسفة الدين وسنبين علة ذلك في مقدمة الكتاب الثاني بعد الفراغ من ترجمته إن شاء الله.

فالأديان المحددة ليست هي في الحقيقة ديننا لكنها من حيث الجوهر ورغم كونها مراحل دنيا لا ينبغي أن تغيب عن مراحل الحقيقة. فهي متضمنة في ديننا. فليست الأديان الأخرى بالنسبة إلينا ذات علاقة بأمر غريب بل هي ذات علاقة بديننا. ومعرفة أن الأمر هو كذلك تحقق المصالحة بين الدين الحقيقي والأديان الزائفة. وهكذا فالمراتب الدنيا من تطور مراحل مفهوم الدين تظهر. ولكنها تظهر في شكل حدوس بسيطة لكأنها أزهاراً طبيعية وصوراً تفتحت بالصدفة. والتحديد المتواصل لهذه المراتب هو تحديد المفهوم ذاته تحدده الذي لا يمكن أن يغيب عن أي مرتبة. ففكرة صيرورة الرب إنساناً مثلاً تتخلل كل الأديان[1]. وفي دوائر أخرى من الروح تصح مثل هذه المفاهيم. فالجوهري من العلاقات الأخلاقية -على سبيل المثال الملكية والزواج والدفاع عن الأمير والدولة وما يوجد في الذاتية من الحسم الأخير بخصوص ما ينبغي القيام به بالنسبة إلى الكل -كل ذلك موجود حتى في مجتمع غير مخلق وجوده في الدول المكتملة. لكن الشكل المحدد لهذا الأمر الجوهري يختلف تخلقه بحسب رتبته في التطور. وما يناسب الخصوصية هنا هو أن يكون المفهوم في جملته على دراية. وبعد كل حصول لهذه الدراية تحصل رتبة من الروح الديني تكون أسمى أو أدنى، أغنى أو أفقر (من حيث المفهوم). فالروح يمكن أن يكون حائزاً على خير دون أن يكون قد حصل له وعي تام به. ذلك أن الروح المباشر يكون حائزاً على ذلك الخير بمقتضى طبيعته الذاتية له وبمقتضى طبيعته العضوية والطبيعية. لكنه لا علم له به من حيث تحدده وحقيقته، ولا يكون له منه إلا تصور تقريبي وعام. فالبشر يعيشون في الدول بل هم حيوية الدولة وفاعلتيها وحقيقتها الفعلية، لكن وضع الدولة ما هي والوعي بذلك ليس مع ذلك موجوداً لديهم، ولا يكون ذلك حاصلاً إلا حين حصلت الدولة التامة، بحيث يكون كل ما هو حاصل في ذاته فيها أعني في مفهومها وينمو ويوضع فيصير في شكل

(1) تعليق المترجم: وهي إذن آخرة مراجل التشبيه أعني تشبه الخالق بأرقى المخلوقات من المنظور الإنساني، مع رفع الصفات إلى المطلق من جنس رفع عالم إلى عليم وقادر إلى قدير تشبيهاً في الفضائل وتجنباً للتشبيه في الرذائل إلخ...فتكون المسيحية بهذا الفهم الهيجلي متبنية للنظرية السوفسطائية التي تعتبر الإنسان مقياساً لكل شيء وبذلك تكون الحضارة الغربية في اقصى ما بلغت إليه من عنصرية وإفساد للمعمورة مجرد تطبيق لتأليه الإنسان هذا أو تأنيس الإله. ولا يمكن أن يكون الدين التام والخاتم إلا الدين الذي يتجاوزها فيحرر الإنسانية منها. ومن ثم فالدين الذي يؤمن بهذه الفكرة ليس آخر الأديان فضلاً عن أن يكون أتمها. إنما الدين التام والخاتم هو الذي يحرر الإنسانية من تأليه الإنسان ومن كل الشرور التي نتجت عنه: وهذا هو الفهم الحقيقي للدين الإسلامي بعد أن غاب هذا المعنى لأن شروره لم تتحقق في النشأة الأولى ومن ثم فهو لن يحصل إلا بعد تحقق هذه الشرور في ذروتها أعني العولمة التي أفسدت الزرع والضرع وجعلتنا ندرك معنى دحض الإسلام لتأليه الإنسان المسيحي.

قانون يحدد الحقوق والواجبات. وكذلك الشأن بالنسبة إلى الأديان المحددة. فمراحل المفهوم توجد في شكل حدوس وأحاسيس وأشكال مباشرة. لكن الوعي بهذه المراحل ليس هو بعد متطوراً، أو هو لم يبلغ بعد درجة تحديد الموضوع المطلق، ولم يتصور الرب بعد بهذه الخصائص من حيث هو مفهوم الدين الكامل.

إلا أن الأديان المحددة للشعوب، تقدم لنا بما يكفي في غالب الأحيان أغرب مجهضات التصورات. ومشوهاتها حول ماهية الرب ومن ثم حول الفروض الدينية وضروب السلوك في عباداتها. لكننا لا ينبغي أن نستهين بالأمر فنراها رؤية سطحية ونرفض هذه التصور. والتقاليد الدينية معتبرين إياها خرافات عقدية وأخطاء وخداع، أو ألا نعتبرها إلا نابعة من الورع فنقبلها بوصفها أمراً ورِعاً وأنها ربما تتصف بما تتصف به كما يريد أصحابها. كما أنه لا ينبغي أن نرضى بجمع ما يوجد منها في الخارج، وما يظهر لنعالجه، بل إن الحاجة السامية هي بالأحرى أن نعرف ما فيها من معنى ومن حقيقي ومن تناسق مع ما هو حقيقي وباختصار ما فيها من عقلي. فقد قضى بشر، وهم على هذه الأديان، وإذن فينبغي أن يكون فيها شيء من العقل، وأن توجد ضرورة أرفع فيما يبدو حاصلاً بمحض الصدفة. وعلينا أن نعيد إلى الأديان شرعيتها هذه. ذلك أن ما هو إنساني وعقلي فيها هو كذلك ما فيها من إنساني وعقلي، حتى وإن كان وعينا أسمى، ولكن باعتباره هو بدوره مرحلة. إن تصور تاريخ الأديان هذا التصور يعني المصالحة مع ما فيها من مرعب ومخيف وفاقد للذوق والدفاع عنه بتعليله وتبريره. فليس علينا أن نعتبر ذلك كله صحيحاً وحقاً كما حصل في شكله المباشر بكامله—فالأمر لا يتعلق بذلك أبدا—بل أن نعلم على الأقل أن البداية والمنبع اللذين صدرت عنهما هذه الأديان بداية ومنبع إنسانيان. إن **الأديان من حيث تواليها خاضعة لحتمية المفهوم وهي ليست خاضعة لحتمية خارجية بل إن الروح هو الذي فرضتها بطبيعته على العالم وأوصلها إلى الوعي به. وإذ ننظر في هذه الأديان المحددة بمقتضى المفهوم فإن نظرنا نظر فلسفي خالص فيما هو موجود. والفلسفة بصورة عامة لا تنظر في شيء ليس بموجود. وهي لا تهتم بما لا قوة فيه وما هو خالٍ بإطلاق من قوة الاندفاع نحو الوجود.**

وحينئذٍ فمراحل المفهوم تكون في التخلق من حيث هو تخلق، خلال سعيه الذي لم يصل بعد إلى الهدف غير متطابقة مع المفهوم بحيث إن حقيقته الواقعة لم تصل إلى تمامها فيكون الظهور التاريخي لهذه المراحل أدياناً متناهيةً. وحتى نَكِنَّ هذه الأديان على حقيقتها فعلينا

أن ننظر فيها من جانبين: فمن جانب أول علينا أن ننظر في الكيفية التي يعرف بها الرب فيها وكيف يتم تحديده. وعلينا من جانب ثانٍ أن ننظر في الكيفية التي تعلم بها الذات ذاتها فيها. ذلك أنه يوجد أساس للتقدم في تحديد هذين الجانبين، الجانب الموضوعي والجانب الذاتي، ويوجد تحديد يتخلل الجانبين. فالتصور الذي يكون للإنسان يطابق تصوره لذاته ولحريته. وإذ يعلم أنه قائم في الرب، فإنه بذلك يعلم حياته الخالدة في الرب ويعلم حقيقة وجوده. وهنا يطرأ كذلك تصور خلود النفس باعتباره مرحلة جوهرية في تاريخ الدين. فتصور الرب وتصور خلود النفس تصوراً. مقترنان اقتراناً ضرورياً: فعندما يعلم الإنسان ربه علماً حقيقياً يعلم ذاته كذلك علماً حقيقياً. وكلا الجانبين مطابق للآخر. فالرب هو في البدء أمر غير محدد. وخلال سير التطور يتكون الوعي بالرب ما هو. وبالتدريج يزداد التدقيق فيزول عدم تحديد البداية. **ومن ثم يتوالى تطور الوعي الحقيقي بالذات أزيد فأزيد. وضمن دائرة التطور هذه تقع كذلك أدلة وجود الرب أدلته التي هدفها بيان الارتفاع الضروري نحو الرب. ذلك أن اختلاف الخصائص التي تنسب إلى الرب في هذا الارتفاع نحوه توضع بتوسط اختلاف نقاط الانطلاق في السعي إليه. وهذه النقاط تتأسس هي بدورها في طبيعة المرتبة التاريخية التي لكل مرحلة. والأشكال المختلفة لهذه المراتب تعطينا دائماً الروح الميتافيزيقية التي هي لكل مرتبة، الشكل الميتافيزيقي الذي يطابق التصور الفعلي للرب في دائرة العبادات**

فإذا قدمنا بصورة مؤقتة التقسيم الأدق لهذه الرتبة من الدين المحدد كذلك كان ذلك تابعاً لنوع ظهور الرب خاصة. فالرب ظهور. لكنه ليس ظهوراً فحسب، بل إن ظهوره باعتباره الروحي المحدد، يجعله يظهر ظهوره الذاتي أعني أنه ليس موضوعاً عاماً بل هو موضوع لذاته[1].

1. وإذن فما يخص الظهور عامة أو الظهور المجرد فإنه الطبيعية بصورة عامة. فالظهور هو الوجود للغير إنه الطابع الخارجي لأمور مختلفة ومتجاورة. وهو في الحقيقة أمر مباشر وليس هو بعد عائد على ذاته ومنعكس عليها. وهذا التحديد المنطقي إذا نظرنا

(1) تعليق المترجم: ومعنى ذلك أن منطق أدلة وجود الإله ومنطق توالي درجات الارتقاء إلى تمام المفهوم هو عينه المنطق المتحكم في مراحل تاريخ الأديان. لذلك فتقديمه يصبح واجباً حتى نفهم توالي المراحل التي حدد بها هيجل تاريخ الأديان: لأن المهم ليس مراحل الظهور الخارجي بل مراحل الوعي به، ومراحل الوعي به هي عينها أدلة وجود الإله أعني مراحل الترقي الواعي. وهذا يبين في آن أن وجود الضميمة المتعلقة بأدلة وجود الإله في الدروس ليس مجرد صدفة كما قد يبدو للوهلة الأولى بل هو جزء لا يتجزأ منها وكان ينبغي أن يوضع حيث وضعناه، لأنه متمم للمقدمة النظرية لتاريخ تكوينية أشكال الوعي الديني في مستوى التاريخ الفعلي الذي يلخصه تدرج الترقي الحاصل في أدلة وجود الإله.

إليه هنا في دلالته العينية فهو الطبيعي. وما هو موجود بالنسبة إلى الغير هو لهذه العلة موجود على نحو حسي. والفكرة التي هي فكرة بالنسبة إلى الغير والتي هي مختلفة من حيث هي موجودة أعني التي ينبغي أن توضع باعتبارها ذاتاً مقابل ذلك الغير هي بالنسبة إليه ليست إلا غير مباشرة بتوسط الوسط الحسي للرموز والكلام وبصورة عامة بفضل وساطة بدنية.

ولكن لما كان الرب ليس هو بالجوهر إلا ظاهراً لذاته فإن علاقة الإنسان المجردة تلك علاقة مع الطبيعة، وليست بعد علاقة مع الدين، بل إن الطبيعي في الدين ليس هو إلا مرحلة من الربوبي. وينبغي من ثم أن يحتوي (الوعي) في آن على تحديد كيفية الوجود الروحية كالحال بالنسبة إلى الوعي الديني، فلا يتضمن ذاته في عنصره الطبيعي الخالص بل هو يتضمن كذلك تحديد الربوبي الحال فيه. ولا يمكننا أن نقول عن أي دين إن أصحابه قد عبدو الشمس أو البحر أو الطبيعية. ذلك أنهم عندما يتعبدون بها فإنها ليست عندهم على ما هي عليه من ابتذال عندنا، بل هم كانوا يتصورونها بكيفية روحية لمجرد كونها موضوعات الدين، رغم أنها في آن ما تزال في الحقيقة أموراً طبيعية. فالنظر إلى الشمس والأفلاك إلخ.. باعتبارها هذه المظاهر الطبيعية لا ينتسب إلى الدين. وما يسمى بالنظرة المبتذلة للطبيعة كما هي بالنسبة إلى وعي الحصاة ليست إلا فصاماً متأخراً (=من تاريخ الوعي الإنساني). وكون هذه النظرة موجودة أمر ينتسب إلى تفكيرٍ عائدٍ إلى عمقٍ كبيرٍ. فهذه المظاهر لا تصبح مختلفةً وأمراً خارجياً بالنسبة إلى الروح إلا بعد أن يكون قد أصبح قائماً بذاته لذاته فوضع نفسه متحرراً من الطبيعة.

وهكذا فالكيفية الأولى للظهور وللطبيعة لم يكن مركزها الذاتية وروحانية الرب إلا بصورة عامة. ومن ثم فهاتان الخاصيتان لم تتعالقا بعد بصورة تفكرية. وكون ذلك يحصل هو الآن المستوى الثاني (من الدين المحدد).

2. إن الرب ذات وروح في آن. ذلك هو مفهوم الرب عندنا. ولهذا السبب فإنه ينبغي أن يوضع بوصفه روحاً أعني أن كيفية ظهوره ينبغي أن تكون بذاتها روحية، وأن تكون من ثم نفياً للطبيعي. ويتلو عن ذلك أن تحديده بما هو وجه الحقيقة الواقعة في

الفكرة المثال ينبغي أن يكون معادلاً لمفهومه، وأن تكون علاقة الحقيقة الواقعة بمفهوم الربوبي تامة عندما يكون الروح من حيث هو روح أعني المفهوم وكذلك الحقيقة الواقعة موجودين وجود هذا الروح المعين. لكننا نرى أول ما نرى أن ما يحقق تحديد مفهوم الرب ذاك أو وجه الحقيقة الواقعة في الفكرة المثال هو طبيعيته. ومن ثم فصدور الروحانية والذاتية عن الطبيعية لا يظهر إلا ظهور معركة بين الجانبين اللذين لا يزالان متواشجين في المعركة. كما أن هذه الرتبة من الدين المحدد، ما تزال من ثم في دائرة الطبيعية، وهي تكوّن مع المرحلة السابقة عامة مرتبة الدين الطبيعي.

3.إن حركة الروح تحاول– حتى ضمن سلسلة الأديان المحددة– أن تضع تحديد المفهوم الوضع الصحيح. لكن هذا التحديد يبدو أنه ما يزال هنا مجرداً أو أن المفهوم ما يزال متناهياً. وهذه المحاولات التي يشرئِب فيها مبدأ الرتبة السابقة، أي مبدأ الجوهر إلى أن يلخص ذاته في الباطن اللامتناهي هي[1]:

أ–الدين اليهودي

ب–والدين اليوناني

ج–والدين الروماني

فالدين اليهودي هو (دين) الوحدانية، التي ما تزال وحدة مجردة وهي ليست بعد في ذاتها متعينة. فهذا الرب هو في الحقيقة رب في الروح لكنه ليس ربا بما هو روح.–إنه غير محسوس وتجريد فكر ليس له بعد امتلاء الذات التي تجعله روحاً.

والحرية التي تبحث عن تطوير المفهوم في الدين اليوناني ما تزال تحيا تحت صولجان ضرورة الجوهر.

والمفهوم كما يظهر في الدين الروماني ويريد أن يحصل على قيامه بالذات، ما يزال محدوداً إذ هو متعلق بخارجية قائمة قبالته وعليه ألا يكون فيها إلا موضوعاً. وهو بذلك غائية خارجية.

---

(1) تعليق المترجم: والملاحظ هنا أن لا كلام على الإسلام في المرحلتين (الطبيعية والروحية) المتقدمتين على المسيحية بمراحلهما الست. وعدم الكلام على الإسلام يعني أحد معنيين. فإما أن هيجل يرده على اليهودية كما يشير إلى ذلك أحياناً عندما يتكلم على عقلية التنوير الكنطية متهما كنط بالانتساب إلى الإسلام واليهودية أكثر من انتسابه إلى المسيحية، أو هو يرده إلى المسيحية عندما يقارن بينه وبين المسيحية في تحقيق تحرير الإنسان بتحقيق القيم السامية في التاريخ الفعلي. ولما كانت هذه المقارنة لا تتكلم على المسيحية الأولى، بل على مسيحية الإصلاح، فلكأن هيجل لم يجد حلاً لتنزيل الإسلام في نموذجه التفسيري. وكان من المفروض أن يُسائل نموذجه لكنه لم يفعل وسنفعل إن شاء الله لنبين الخلل الحاصل عند الفراغ من ترجمة الكتاب الثاني ببابيه أعني باب الأشكال العينية عامة الشكل الذي يعتبره الخاتم أعني المسيحية.

تلك هي الخصائص الأساسية التي تظهر هنا باعتبارها ضروب حقيقة الروح الفعلية. وباعتبارها خصائص، فهي غير مطابقة لمفهوم الروح. ومن ثم فهي متناهيات بما في ذلك اللاتناهي المتمثل في الجزم بأن الرب موجود ذلك الجزم المجرد. وإذا أردنا أن نعتبر هذا التحديد لظهور الرب في الوعي قياماً مثالياً خالصاً للواحد، وقضاءً نهائياً على الكثرة الخارجية للظهور و(الدين) الحقيقي في مقابل الدين الطبيعي فإنه لا يكون بالأحرى إلا خاصية مقابل جملة مفهوم الروح. وهذه الجملة مثلها مثل نقيضها لا تطابق مفهوم الروح. وهكذا فهذه الأديان المحددة ليست بصورة عامة الدين الحقيقي والرب فيها ليس بعد معترف به في حقيقته ذلك أنها ينقصها المضمون المطلق للروح.

III. الدين البين

إن الظهور والتطور والتحدد وجوه لا تجري لغير غاية تقف عندها. كما أنها لا تتوقف بالصدفة، بل إن التقدم الحقيقي بالأحرى يتقوم بكون استرياء المفهوم هذا ينبسط على ذاته عند ذاته بعودته إليها عودة حقيقية. وهكذا فالظهور نفسه هو اللامتناهي وهو جارٍ بمقتضى مفهوم الروح. والظهور يكون على نحو يجعل الروح يكون في ذاته ولذاته. فقد صار مفهوم الدين موضوعاً لذاته في الدين. والروح الذي هو في ذاته ولذاته لم يعد له الآن في تخلقه أشكال جزئية وتحديدات قبالته، ولم يعد يعلم من ذاته بما هي روح في تحديد واحد أيّاً كان، بل هو تجاوز تلك الحدود وذلك التناهي. وهو الآن لذاته كما هو في ذاته الوجود في ذاته ولذاته الذي للروح العارف. إنه الدين التام والمطلق الدين الذي يكون فيه بينا ما الروح وما الرب وذلك هو الدين المسيحي.

فكون الدين، مثله مثل كل شيء بما في ذلك الدين، عليه أن يقطع مساره ذلك أمر ضروري في مفهوم الدين. فهو لا يكون روحاً إلا بما يكون لذاته كون النفي لكل الأشكال المتناهية وبوصفه هذه المثالية المطلقة.

فلدي تصوراً. وحدوس. وذلك مضمون ما، كهذه الدار مثلاً إلخ... وهي حدوسي الماثلة أمامي. لكنني ما كنت لأتصورها لو لم أكن قد أدركت هذا المضمون في ذاتي، ولو لم أضعه في ذاتي بصورة بسيطة على نحو فكري. فالمثالية تعني أن هذا الوجود الخارجي والمكانية

والزمانية والمادية أمور تم نسخها بما هي متخارجة (في التصور)، إذ أعلم أنها ليست تصوراً. متخارجة في الوجود بل هي ملخصة في على نحو بسيط.

إن الروح معرفة. وكونه معرفة يفيد أنه مضمون ما يعلم، وأنه قد اشتاق إلى هذا الشكل الفكري، وأنه على هذا النحو سيُنفي. والروح ما هو ينبغي أن يكون على نحو صار نحوه. وينبغي أن يكون الروح قد قطع هذا المجرى. وينبغي أن تكون تلك الأشكال والفروق والخصائص والتناهي قد حصلت وأنه قد جعلها قنيته ومكانِه.

فأن يكون الروح قد بلغ إلى مفهوم الذاتي له، أي أنه بلغ إلى ما هو في ذاته ذلك هو الطريق والهدف. وهو لا يبلغ إلى ذلك إلا على النحو الذي تم تأويله في مراحله المجردة. فالدين المتجلي هو الدين الجلي، لأن الرب صار فيه بيّناً تمام البينونة. فكل شيء بات هنا مطابقاً للمفهوم. فلم يبق فيه أي سر. ما يوجد هنا هو الوعي بالمفهوم المتخلق للروح والوعي بالمتصالح ليس في الجمال ولا في السكينة بل في الروح. إن الدين البين لم يكن على حقيقته عندما كان عادة محتجباً بصورةٍ دائمةٍ. والآن فقد آن أوانه. وليس أوانه بالأمر الاتفاقي أو التحكمي أو بالصدفة، بل هو واقع جوهرياً بمقتضى قضاء الإله السرمدي، أعني أنه في العقل السرمدي يحصل في الزمن المحدد لحكمة الرب. إنه مفهوم الأمر نفسه المفهوم الربوبي، مفهوم الرب ذاته، المفهوم الذي حدده في هذا التخلق ووضع هدفه.

إن مسير الدين هذا هو نظرية العدل الإلهي الحقيقية. إنه يبرأ كل مبدعات الروح وكل شكل من أشكال معرفته بذاته باعتبارها ضرورية، لأن الروح هو الحي والفاعل، وهو النزوع إلى النفاذ إلى الوعي بذاته باعتباره الحقيقة خلال سلسلة ظهوراته كلها.

الباب الأول

مفهوم الدين

كان السؤال الذي بدأنا دروسنا: **من أين يمكننا أن نستمد البداية؟** وإنه لمطلب شكلي على الأقل تطلبه كل العلوم وخاصة في الفلسفة، مطلب ألا يوجد شيء فيها لا يكون مبرهناً عليه. والبرهان في معناه السطحي هو أن نبين أن مضموناً ما أو قضية أو مفهوماً ينتج عن أمر متقدم عليه.

لكن إذا كان لا بد من البدء دون أن نكون قد برهنا على شيء فلسنا بعد إزاء موضوع بصفته ناتجاً عن أمر آخر أو بتوسطه. ففي البداية نكون إزاء أمر مباشر. والعلوم الأخرى لا تجد حرجاً في مجالها. ذلك أن الموضوع بالنسبة إليها يكون أمراً موجوداً ومعطى كحال البدء في الهندسة مثلاً: **يوجد مكان ونقطة**. ففيها لا كلام في البرهان على الموضوع بل إن المهندس يتسلمه مباشرة.

لكن الفلسفة ليس مسموحاً فيها أن نجعل البداية من جنس «**الموضوع هو....**». ففي الفلسفة لا ينبغي أن نتسلم الموضوع مسبقاً دون برهان. ويمكن لهذا الأمر أن يمثل صعوبة في الفلسفة عامة. لكننا هنا لا نبدأ من رأس في الفلسفة، بل إن علم الدين هو أحد علوم الفلسفة. ومن حيث افتراضه مسبوقاً بالفنون الفلسفية الأخرى فهو من ثم نتيجة. وبحسب الجانب الفلسفي من فننا، فنحن نوجد بعد إزاء نتيجة لمقدمات سبقت وهي وراء ظهورنا. ومع ذلك، فإن بوسعنا على سبيل المساعدة أن نتوجه إلى وعينا العادي فنتسلم معطى على نحو المفروض الذاتي فنجعله بداية لبحثنا.

إن بداية الدين هي مضمونه العام، الذي بمقتضى مفهومه ذاته مفهومه الذي ما يزال محتجباً،

وهو أن الإله هو الحقيقة المطلقة، وأنه حقيقة كل شيء، وأن الدين هو وحده المعرفة الحقيقية المطلقة. وعلينا إذن أن نتكلم في الإله جاعلين منه بداية لعلاجنا.

أ. في (مفهوم) الإله

ما حقيقة الإله؟ ذلك أمر معلوم بالنسبة إلينا نحن الذين لنا دين. وهو مضمون موجود في الوعي الذاتي. لكن الإله عند النظر إليه هو أولاً اسم عام ومجرد ليس له بعد مضمون حقيقي. وفلسفة الدين هي أولاً تحرير (مفهوم) الإله ومعرفته ما هو. وبفضل ذلك نعلم الإله ما هو أولاً على نحو معرفي. فالإله هو ذلك التصور المشهور جيداً. لكنه ليس تصوراً. محرراً علمياً ولا هو معلوم.

وبهذه الإشارة إلى علمنا هذا الذي يعلل تحريره لموضوعه بذاته، نعتبر أننا أولاً قد ضَمِنا بذلك أن من نتائج المعرفة الفلسفية معرفة أن الإله هو الحق المطلق، وأنه في ذاته ولذاته كلي ومحيط بكل شيء، وحافظ لكل شيء، وماد كل شيء بقيامه. وبالنظر إلى هذه الضمانة يكون بوسعنا كذلك أولاً. أن نستند إلى الوعي الديني الذي له القناعة بأن الإله هو الحق المطلق بالأساس، الحق الذي يصدر عنه كل شيء وإليه يُرد، وأنه هو الذي يتبعه كل شيء وأن كل ما عداه ليس له القيام الذاتي الحقيقي والمطلق. وإذن فهذا هو مضمون البداية.

لكن هذه البداية ما تزال أمراً مجرداً من حيث العلم. ومهما امتلأ الصدر بهذا التصور فإن ما هو علمي لا يعنيه ما يوجد في الصدور، بل إن ما يعنيه هو أن يكون ما يقدم موضوعاً للوعي وبصورة أدق، أن ما يكون موضوعاً للوعي المفكِر قد بلغ إلى شكل «الفكرة المثال»[1]. وإضفاء شكل الفكرة المثال والمفهوم على هذا الامتلاء هو شغل علمنا الشاغل.

* إن البداية باعتبارها بداية مجردة وباعتبارها المضمون الأول والكلية فإنها ما تزال بنحو ما، ذات وضعية ذاتية، وضعية تجعل الكلي وكأنه مقصور عليها، فلا تبقى بعد ذلك في إطار هذه الكلية. لكن بداية المضمون هي بدورها ينبغي أن ننظر إليها بصورة تجعلها قائمة في كل مراحل التطور الموالية التي يمر بها المضمون-إذ سيتبين أنه عيني بإطلاق ومملكة ممتلئة مضموناً-وتجعلنا نحن بدورنا لا نستطيع أن نخرج من هذه

(1) (تعليق المترجم: «الفكرة المثال» لفظ مركب نفيد به مفهوم Idee حيث إن المقصود أمر يعني أكثر مما يعنيه معنى الفكرة عند أفلاطون وكنط: فهو المعنى التام المتحقق في الواقع الفعلي. فبخلاف مفهوم الفكرة الأفلاطوني الفكرة المثال الهيجلية موجودة بالفعل في هذا العالم، وليست قائمة في عالم متقدم عليه ومنفصل عنه. وهي بخلاف مفهوم الفكرة الكنطية متحققة بالفعل وليست مجرد معنى ذهنية مستحيلة التحقق بمعنى كون اكتمالها غاية لا تدرك.

الكلية بحيث إن هذه الكلية التي غادرناها من ناحية أولى بمقتضى الصورة خلال تقدمها نحو تطور محدد، تبقى مع ذلك محافظة على الأساس المطلق والدائم، فلا تعتبر مجرد بداية ذاتية من ناحية ثانية.

فعندنا أن الإله وبمقتضى كونه كلياً في علاقة بما تنطوي عليه ذاته من تطور، يبقى في وحدة مطلقة مع ذاته. وعندما نقول إن الإله هو القابض فإن ذلك يعبر عن علاقة ببسط ننتظره. لكن القابض الذي نسميه كلية هو في علاقته هذه بالإله وبالمضمون نفسه لا ينبغي تصوره باعتباره كلية مجردة يكون الجزئي خارجها أو ما يمكن للجزئي أن يكون قائماً بذاته قبالتها.

وعلينا الآن أن نتصور هذه الكلية كلية تامة وممتلئة. فالإله من حيث هو هذا الكلي الذي هو في ذاته عيني وتام لا يكون إلا واحداً، ليس بمعنى نقيض التعدد الإلهي بل إنه لا وجود إلا للإله الواحد.

إن الأشياء وأبساط العالم الطبيعي والروحي، أشكال مختلفة ومتعددة. وهي وجودات ذات صورة متكثرة. ووجودها مختلف الدرجات والقوة والمتانة والمضمون. لكن وجود هذه الأشياء كلها هو ذلك الوجود الذي لا يقوم بذاته، بل هو مجرد وجود مستعار وموضوع، وليس له قيام بالذات حقيقي. وعندما ننسب إلى الأشياء الجزئية وجوداً فإن ذلك الوجود ليس هو إلا وجوداً مستعاراً، إن هو إلا ظاهر من الوجود، وليس هو الوجود القائم بذاته والمطلق الذي هو الإله.

إن الإله في كليته هو هذا الكلي الذي ليس بمحدود، وليس بمتناه ولا بجزئي. إنه القيام المطلق. وهو وحده القيام. وما يقوم من دونه لا أصل له ولا قيام إلا في هذا الواحد. وعندما ننظر إلى المضمون الأول هذه النظرة فإنه يكون بوسعنا أن نعلن أن الإله هو الجوهر المطلق، الجوهر الذي هو الواقع الحقيقي الوحيد. وكل ما عداه مما له وجود في الواقع ليس بذي وجود فعلي بذاته، وليس له قيام لذاته. والواقع الحقيقي الوحيد هو الإله. وبذلك فهو الجوهر المطلق.

وبالفعل فإذا تشبثنا بهذه الفكرة المثال وهي بمثل هذا التجريد كان ذلك التصور قولاً بالنظرة السبينوزية. فالجوهرية والجوهر بما هو جوهر ليس هو بعد وبإطلاق مختلفاً

عن الذاتية. لكن ما نسلم به افتراضاً يفيد ما يلي: فالإله عندنا هو الروح. إنه الروح المطلق، الروح ذو البساطة السرمدية والقائم بذاته جوهرياً. وهذا الوجود المثالي والوجود الذاتي للروح الذي هو شفاف وطابع مثالي لكل ما هو جزئي هو كذلك، هذه الكلية وهذه العلاقة الخالصة بينه وبين ذاته وهو القيام والبقاء عند ذاته نفسها.

وعندما نقول «جوهراً» فإن الأمر يتمثل في كون هذا الكلي ليس هو بعد معلوماً باعتباره أمراً عينياً. في ذاته. ولو تمت به الدراية على هذا النحو، أي باعتباره عينياً. في ذاته، لكان الإله نفسه. ويبقى الإله كذلك في تحدده المتعين في ذاته هذه الوحدة مع ذاته، وهذا الواقع الفعلي الواحد الذي سبق فسميناه جوهراً. ويوجد تحديد آخر هو كون الجوهرية، ووحدة الواقع الفعلي المطلق مع ذاته، ليسا هما إلا أساساً ومرحلة في تحديد الإله باعتباره روحاً. وما يعاب على الفلسفة يفضل التوجه نحو هذا الجانب، إذ يقال إن الفلسفة ينبغي لها أن تكون ذات نزعة سبينوزية إذا أرادت أن تكون متناسقة. فتكون عندئذٍ ذات نزعة إلحادية ودهرية.

لكن الخصائص المقومة في البداية ليست خصائص متمايزة بعضها عن البعض: هذا ثم ذاك. ففي البداية لا نكون إلا إزاء واحد وليس إزاء آخر. وانطلاقاً من مثل هذه البداية ما يزال المضمون لدينا في شكل الجوهرية أولاً. وعندما نقول كذلك «إله، روح»، فإن مثل هاتين الكلمتين غير محددتي المعنى: إنهما تصوراً.. والأمر يتعلق بما يحل في الوعي. فأولاً يحل فيه البسيط والمجرد. لكننا لا نبقى في هذه البساطة الأولى حيث ما يزال الإله في خاصية الكلية.

ومع ذلك فهذا المضمون يبقى هو الأساس. ففي كل تحرير باسط موال لا يغادر الإله وحدته مع ذاته. وبوصفه كما يقال عادة خالق العالم فإنه لا ينشأ شر أو خير يكون قائماً بذاته ومستقلاً عنه.

** إن هذه البداية موضوع لنا أو هي مضمون فينا. فعندنا هذا الموضوع. وهنا يطرح السؤال: من نحن؟ نحن أنا والروح نفسه كل واحد منا عيني جداً. لكنه متعدد في نفس الوقت: فأنا أحدس وأرى وأسمع إلخ.. كل ذلك هو أنا. هذا الإحساس والرؤية. والمعنى الدقيق لهذا السؤال هو إذن: فبمقتضى أي من تلك الخصائص المقومة يوجد

هذا المضمون لحواسنا؟ أهو يكون بمقتضى التصور، أم بمقتضى الإرادة، أم بمقتضى الخيال، أم بمقتضى الإحساس؟ فأي خاصية من هذه الخاصيات المقومة هي المحل الذي يكون فيه هذا المضمون والموضوع في محله؟ أي منها هو أرضية هذا المضمون؟ عندما نتذكر المسار والأجوبة المقدمة في هذا المضمار، فإن الإله يكون فينا باعتبارنا معتقدين وحاسين ومتصورين وعارفين. لكن علينا بعد ذلك أن نفحص بدقة هذه الأشكال والقدرات والوجوه مِنْ ذواتنا، إحساس واعتقاد وتصور وخاصة في علاقتها بهذه المسألة بالذات. فلا نبحث من حولنا عن جواب من أي نوعٍ كان ولا نتوجه إلى التجارب والملاحظات لبيان أن الإله موجود في إحساسنا إلخ... بل إننا أولاً نتوقف عند ما نملك في ذواتنا، هذا الواحد والكلي وهذا الامتلاء (هذه المعاني) التي تثمل فيها هذا الأثير الثابت كما هو والشفاف.

فإذا نظرنا في هذا الواحد بالنسبة إلينا وسألنا: بالنسبة إلى أي من قدرات الروح وفاعلياته، يوجد هذا الواحد الذي هو كلي خالص؟ فلن نستطيع أن نعين إلا فاعلية روحنا المطابقة لاعتبارها الأرضية التي يكون فيها هذا المضمون في محله. إنها (فاعلية) الفكر.

إن الفكر هو وحده أرضية هذا المضمون. إنه فاعلية الكلي، والكلي في فاعليته وتأثيره، أو فلنقل إنه ما يدرك الكلي منا. وما يكون الكلي موجوداً بالنسبة إليه هو الفكر دائماً.

وهذا الكلي الذي هو ما ينتجه الفكر والذي يوجد بالنسبة إلى الفكر يمكن أن يكون تام التجريد. لذلك فهو لا يُقدر وهو لامتناه وهو تجاوز يتعالى على كل حد وجزئية. وهذا الكلي السلبي في المقام الأول لا مقام له إلا في الفكر.

وعندما نفكر في الإله فإننا نعبر عن هذا المسار الذي يرفعنا متجاوزين الحسي والبراني والشخصي، وهو ارتفاع يعبر عن سمو نحو الخالص والمتفرد. وهذا الارتفاع تسامٍ يخرجنا من المحسوس ومن مجرد الإحساس ليوصلنا إلى منطقة الكلية. وهذه المنطقة هي الفكر.

تلك هي أرضية هذا المضمون عند النظر إليها من الوجه الذاتي. والمضمون هو ذلك الصمد المطلق الذي لا ينفصم والباقي مع ذاته. إنه الكلي. والفكر هو الكيفية التي يكون هذا الكلي موجوداً بالنسبة إليها.

وإذن فهناك فرق بين الفكر والكلي الذي سميناه الإله أولاً. وهذا الفرق لا يعود في المقام الأول إلا إلى تفكيرنا، الذي لم يصبح بعد لذاته ضمن المضمون بصورة تامة. وإنه لمن ثمرات الفلسفة وكذلك الايمان الديني بعد أن الإله هو الواقع الفعلي الحقيقي وما عداه لا شيء. وفي هذا الواقع الفعلي الوحيد والصفاء الخالص لا محل بعد لما نسميه واقعاً فعلياً وكياناً مفكراً.

فما هو ماثل أمامنا هو ذلك المطلق الوحيد. وهذا المضمون والخاصية بوسعنا ألا نسميه بعد ديناً ومنه الروح الذاتي والوعي. والفكر هو محل هذا الكلي لكن هذا المحل هو أولاً غارق في هذا الواحد والسرمدي الموجود في ذاته ولذاته. وفي هذه الخاصية الحقيقية والمطلقة والتي لم تنبسط بعد، ولم تلغ التمام يبقى الرب الجوهر المطلق في كل بسط.

إن هذا الكلي هو نقطة البداية وهو المنطلق. لكن هذا الباقي وحدة نتيجة ليس مجرد أرضية تنبسط منها الفروق بل إن كل الفروق تبقى مقبوضة في هذا الكلي. لكنه كذلك ليس كلياً عاطلاً ومجرداً بل هو بُرعم مطلق. إنه النزوع اللامتناهي ومنبع المدد الذي يصدر عنه كل شيء ويرد إليه. وكل شيء فيه محفوظ بصورة سرمدية.

وهكذا فهذا الكلي يصدر عن أثير مكافأة الذات لنفسها، ووجودها في عين ذاتها ولا تخرج عنها أبداً. فلا يمكن للإله من حيث هو هذا الكلي أن يحصل قيامه بغيره، لأن هذا الغير ليس قيامه في الحقيقة إلا لعبة ظاهر من الوجود. وبالمقابل مع هذه الوحدة الخالصة والشفيف الواضح ليست المادة شيئاً مانعاً للنفاذ فيه، وليس للروح أي الأنا أدنى خجل من (ادعاء) امتلاكه الجوهرية الحقيقية لذاته.

*** وقد أراد البعض أن يصف هذا التصور باسم «**وحدة الوجود**». والأصح أن يسمى: **تصور الجوهرية**. فالإله أولاً لا يتحدد إلا بوصفه جوهراً، بل إن الذات المطلقة أو الروح يبقى كذلك جوهراً، لكنه ليس جوهراً فحسب، بل هو يتحدد بوصفه ذاتاً كذلك. وهذا الفرق لا يعلمه عادة أولئك الذين يقولون إن الفلسفة التأملية هي قول بـ«**وحدة وجود**» لأنهم يغفلون الأمر الأساسي كما هي عادتهم دائماً، ويقذفون الفلسفة بتزييفها.

إن وحدة الوجود لها هذا المعنى عادة فيما يعاب عليها هنا: **كل شيء والعالم والكون وهذا المؤلف من كل الموجودات وهذا اللامتناهي من الأشياء المتناهية كل ذلك هو الإله.** فتحمل الفلسفة

مسؤولية ذلك زعماً أنها تدعي أن الكل هو الإله، أعني أنها تعتبره هذه الكثرة اللامتناهية من الأشياء الجزئية، وليس الكلية القائمة في ذاتها ولذاتها، بل الأشياء الجزئية في وجودها العيني مثل ما هي موجودة في وجودها المباشر.

فلو قال قائل إن الإله هو هذا الكل المشار إليه مثل هذا الورق إلخ... لكان ذلك قولاً بوحدة الوجود كما يتصوره أصحاب هذا اللوم أعني (القول) إن الإله هو كل شيء وكل الأشياء العينية. وعندما أقول «**جنس**» فإن ذلك كلي هو أيضاً. لكنه كلي مختلف تمام الاختلاف عن «**الكل**». فالكلية فيه هي ملخص الموجودات العينية، وهي الموجود والمضمون الحقيقي المؤسس لكل الأشياء العينية.

إن الواقعة المزعومة، والقائل أصحابها، إن مثل هذا النوع من وحدة الوجود موجود في أي دين واقعة خاطئة تماماً. فلم يدر في خلد أي إنسان أن يقول إن كل شيء هو الإله أعني أن الأشياء في جزئيتها وعرضيتها هي الإله. ودون ذلك هناك صحة بكثير من القول إنه توجد فلسفة ادعت ذلك.

فوحدة الوجود الشرقية أو بعبارة أصح النزعة السبينوزية سنتعرف عليها لاحقاً عند كلامنا على الأديان المحددة. إن النزعة السبينوزية نفسها بما هي ما هي وكذلك وحدة الوجود الشرقية تتضمنان القول إن الإلهي موجود في كل شيء. لكنه ليس هو إلا الكلي لمضمون معين وهو جوهر الأشياء، بحيث إن هذا الجوهر يُتصور باعتباره جوهر الأشياء العينية جوهرها المحدد.

فعندما يقول البراهما «**إني شعشعان المعدن ونوره والحركة الجارية تحت السيول والحياة في الحي إلخ...**» فإنه بقوله ذلك قد نسخ الأعيان فتعالى عليها. لم يقل البراهما إني المعدن ذاته بل الكلي والجوهري الذي جُرد من الأعيان، وليس الكل من حيث هو عين. فلم يبق في ذلك ما يفاد بهذا الكلام متعلقاً بما يسمى وحدة الوجود، بل إن ما يفيدنا هو الجوهر في مثل هذه الأشياء العينية.

فمن مقومات الحي خاصيتا الزمانية والمكانية. لكن ما يجرد منه ليس إلا ما ليس بفانٍ في هذا الحي العيني. إن «حياة الحي» هي ما لا قيد له في دائرة الحياة تلك وهي الكلي. أما لو قيل كل شيءٍ هو الإله لكانت الأعيان قد أخذت بكل ما فيها من خاصيات وبتناهيها وفنائها. إن مصدر هذا التصور لوحدة الوجود هو كون الناس يستخرجون المجرد وليس الوحدة الروحية، ثم هم بعد ذلك ومن منطلق تصور ديني لا يرون جديراً بالاعتبار إلا الجوهر أي الواحد من

حيث هو الواقع الحقيقي، وينسون تلك الوحدة الروحية التي تختفي بالقياس إليها الأشياء الجزئية والمتناهية، فلا تنسب إليها أي حقيقة فعلية بل تحفظ بجوار الواحد مادياً فسحب. فهم لا يصدقون الإيليين إذ يقولون: «**لا يوجد إلا الواحد**» في حين أنهم يضيفون صراحة «**والعدم لا شيء**»[1]. فكل متناه يعتبر عندهم حداً من الواحد ونفياً له. لكن العدم والتقييد والتناهي والحد والمحدود هي عندهم لا شيء بإطلاق. وهذه الأعيان لا تنسب إليها حقيقة فعلية بل هي متناهيات، فيقال عنها إنها بالمطلق ليست بشيء.

إن التهمة العامة للنزعة السبينوزية هي (تحميلها مسؤولية) هذه النتيجة المنطقية: إذا كان كل شيء واحداً -هكذا يدعي أصحاب هذه الفلسفة- فإن الخير واحد مع الشر. ولا وجود لفرق بين الخير والشر. ومن ثم يرفع الدين. فيقال إن الفرق بين الخير والشر لم يعد معتبراً، ومن ثم فكون الإنسان خيراً أو كونه شريراً يصبحان سيان. ويمكن أن نسلم أن الفرق بين الخير والشر قد تم نسخه في ذاته، أعني في الإله الذي هو الواقع الفعلي الحقيقي الوحيد. ففي الإله لا وجود للشر. والفرق بين الخير والشر لا يوجد إلا إذا كان الإله ذاته شريراً. لكن لا يمكن أن نسلم بأن الشر أمر إيجابي وأنه إيجابي في ذات الإله. فالإله خير وهو خير لا غير. والفرق بين الشر والخير لا يوجد في هذا الواحد وهذا الجوهر بل هو لا يطرأ إلا مع الفرق عامة.

إن الإله هو الواحد الباقي في ذاته بإطلاق. ولا يوجد فرق في الجوهر. وبسبب الفرق بين الإله والعالم وخاصة بينه وبين الإنسان، يطرأ الفرق بين الخير والشر. ونجد في النزعة السبينوزية خاصية أساسيه تتعلق بهذا الفرق بين الإله والإنسان، خاصية مفادها أن الإنسان ينبغي أن يكون هدفه الوحيد الإله. ذلك أنه بالنسبة إلى الفرق وبالنسبة إلى القانون فإن حب الإنسان مقصور توجهه إلى محبة الإله هذه، وألا يولي اعتبارا لفرقه مع الإله وألا يرغب في الثبات عليه بل عليه ألا يولي وجهه إلا إلى الإله.

وتلك هي الأخلاق الأسمى، الأخلاق التي تعتبر الشر عدماً، وتعتبر من واجب الإنسان ألا يولي اعتباراً لهذا الفرق وللعدم. فالإنسان يمكن أن يرغب في الثبات على هذا الفرق، وأن يستغل هذا الفرق ضد الإله الذي هو الكلي في ذاته ولذاته فيكون شراً. لكنه يمكن كذلك أن يعتبر فرقه عدماً وألا يضع حقيقته إلا في الإله وألا يولي وجهه إلا إلى الإله- فيكون عندئذٍ خيراً.

---

(1) راجع بارمينيدس نشرة ديلس كرنز 28 ب.2.

وفي الحقيقة فإنه يوجد تفريق بين الخير والشر--المقابلة بين الإله والإنسان—وهو تفريق يوجد مع هذه الخاصية التي يعتبر فيها الشر عدماً. ففي الإله بما هو إله وبخاصيته من حيث هو جوهر يكون الفرق لا شيء. لكن هذا الفرق يكون بالنسبة إلى الإنسان فرقاً بين الخير والشر.

إن هذه السطحية التي يجادل بها البعض الفلسفة يدعي أصحابها كذلك أن الفلسفة هي نسق الهوهوية. وذلك صحيح تمام الصحة: فالجوهر هو هذه الهوية الواحدة مع الذات. ولكنه هو كذلك وفي آن الروح. فالهوهوية والوحدة مع الذات هي في الغاية كل شيء. أما إذا تكلمنا على فلسفة الهوهوية مع البقاء في إطار الهوهوية المجردة والوحدة بصورة عامة، فإننا نغفل الأمر الذي تتعلق به دون سواه ونهمل خاصية هذه الوحدة في ذاتها هل هي تتحدد بصفتها جوهراً أم روحاً. وليست الفلسفة كلها شيئاً آخر غير دراسة خصائص الوحدة، كما أن فلسفة الدين ليست إلا سلسلة من الوحدات الموجودة. إنها الوحدة دائماً. لكنها بحيث تكون وحدة أكثر تحديداً.

ويوجد الكثير من الوحدات في العالم الطبيعي. فالجمع بين الماء والتراب يمثل كذلك وحدة. لكنها وحدة مزيج. وعندما أجمع بين القلوي والحامض أحصل على الملح إذ ينشأ جسم مبلر (الملح). وإذا وجد بعض الماء كذلك فقد لا أستطيع رؤيته، إذ لا وجود لأي بللٍ. ذلك أن وحدة الماء مع هذه المادة هي وحدة أخرى محددة، كالحال عندما أخلط الماء والتراب. والأمر المهم هو فرق الخاصية. فوحدة الإله هي دائماً وحدة. لكنها لا تحصل بصورة تامة إلا لأنواع هذه الوحدة وكيفياتها. وسنلقي نظرة خاطفة على تحديد هذه الوحدة، ومن ثم وبالتدقيق سنلقيها على ما تحصل فيه.

والأمر الأول هو هذه الكلية الربوبية أو الروح في تمام عمومه اللامحدود والذي بالقياس إليه لا وجود بإطلاق لأي تحديد. وعلى هذا الأساس المطلق—ونحن نتكلم عليه أولاً باعتباره واقعة—يحصل كذلك فرق عام. إنه فرق يكون وعياً باعتباره فرقاً روحياً. ومن هنا يبدأ الدين من حيث هو دين. وخلال تقدم الكلية المطلقة نحو الحكم (المنطقي) أعني حين تتوجه نحو وضع نفسها من حيث هي خاصية والإله باعتباره روحاً بالنسبة إلى الروح، يكون لدينا عندئذ الموقف الذي مفاده أن الإله موضوع للوعي وأن الفكر الذي كان في البداية كلياً ومختلفاً يندرج في العلاقة (الدينية).

ب. العلاقة الدينية

إن إله نظرية الألوهية الماثل أمامنا لم يكن إلا لذاته فحسب. لكن علاقة الإله بالبشر كذلك تضاف في الحقيقة بعد ذلك. وفي حين لا يبدو ذلك بحسب التصور السابق المعتاد من عناصر المسألة جوهرياً، فإن علم الكلام الجديد يتكلم في الدين أكثر من كلامه في الإله. فالمطلوب فيه مقصور، حسب رأيه على أن يكون للإنسان دين. وعنده أن ذلك هو الأمر الأساسي، بل إنه كان عنده سيان أن يعلم الإنسان عن الإله شيئاً أو ألا يعلم. أو هو يظن أن ذلك أمر ذاتي لأن الإنسان لا يعلم بحق عن الإله ما هو. وفي المقابل كان الإنسان في العصر الوسيط ينظر أكثر في جوهر الإله ويحدده. وعلينا أن نعلم حقيقة الإله حقيقته التي تتمثل في كونه لا يمكن أن ينظر إليه بانفصال عن الروح الذاتي. ولكن ليس بالاقتصار على الأساس القائل إن الإله ليس معلوماً بل بالتدقيق، لأن الإله هو بالجوهر روح ولكونه (قابل لأن) يُعلم. وإذن فالعلاقة هي علاقة روح بروح. وهذه العلاقة من روح إلى روح هي أساس الدين.

فلو بدأنا بما تغاضينا عنه أعني بإثبات وجود الإله، لكان علينا أن نبين أن الدين موجود، وأن وجوده ضروري، ولكان من ثم موضوع الفلسفة ليس مجرد معطى بل ولكان بوسعنا في الحقيقة أن نقول، إن ذلك الدليل ليس ضرورياً، ولاكتفينا بالاحتجاج بأن كل الشعوب لها أديان. لكن ذلك ليس إلا مجرد أمر مسلم. وليس من المفيد كثيراً أن ينطلق المرء من عبارة «كل»، إذ سرعان ما نجد شعوباً يصعب أن يقال إن لها دينا. فالأسمى عندهم هو الأسمى الذي يعبدونه مثلاً هو الشمس أو القمر أو أي شيء آخر يختارونه من الطبيعة الحسية. كما أنه توجد ظاهرة تطرف تربوية، مفادها أن وجود الإله ينبغي أن يُنفى. ثم إن الدين هو صدق الروح. ولا شك أن البعض قد زعم جاداً في هذا التطرف أن رجال الدين ليسوا إلا مخادعين إذ يمدون البشر بدين. وعندهم أن رجال الدين لا قصد لهم من ذلك إلا استعباد البشر.

وتوجد محاولة أخرى لإثبات ضرورة الدين. وهي محاولة ترجع إلى الضرورة الخارجية والمشروطة حيث يعد الدين وسيلة وأمراً عُمل على قصدٍ. لكن الدين بذلك ينحط إلى أمر عرضي (اتفاقي) ليس بالأمر الذي يعتبر ذا قيمة في ذاته ولذاته، بل هو بتحكم مني يمكن أيضاً أن يستبعد بقصد مثلما يستعمل بقصد. إن القصد الحقيقي أي العلاقة الجوهرية والقصد

الزائف متقاربان جداً، وانحراف القصد الثاني يبدو وكأنه مجرد انحراف طفيف عن القصد الأول.

وقد قيل في العصر القديم وفي العصر الحديث إن هذه المدينة أو هذه الدولة أو هذه الأسرة أو الأفراد، قد سقطت بسبب احتقارها للآلهة. أما التقديس للآلهة وخشيتها فإنهما يحفظان الدول ويمدانها بالسعادة. وسعادة الأفراد وتقدمهم يحفزهما التدين.

وبالفعل فإن النزاهة (صدق الإيمان) هو في المقام الأول أمر ثابت. وهي تحتوي على القيام بالفروض الدالة عليها عندما يكون أساسها الدين. فأعمق ما في سريرة الإنسان والضمير لا يوجد إلا فيه الوجوب المطلق واليقين بالواجب. لذلك فإنه ينبغي للدولة أن تستند إلى الدين، لأن الدين فيه ضمانة التدبر. ولا يكون الخضوع للواجب مطلقاً عند الذات إلا بفضل الدين. وكل طريقة أخرى في الوجوب قادرة على ابتداع الاختلاف والاستثناء والتعليل المضاد، وقادرة على استصغار قوانين الحكم والإدارة ومؤسساتها وأشخاصها، وقادرة على جعلها خاضعة لوجهات النظر التي بفضلها يمكن التخلص من احترامها. ذلك أن كل هذه الخصائص ليس كونها ما هي بذاتها وفي ذاتها الأمر الوحيد، بل هي لها في نفس الوقت وجود متناه وحاضر، وهي على هيئة تجعلها دافعة للتفكير نحو البحث فيها، ومن ثم في وقت اتهامها أو تعليلها واستدعاء النظر في التبرير الذاتي الذي يمكن أن يُستغنى عنه. والدين هو الوحيد الذي يزيح كل هذا التقدير الذاتي والترجيح فيجعلهما عدماً، ويؤدي إلى خضوع مطلق ولامتناهي للواجب. وباختصار فإن التقديس للإله أو للآلهة يثبِّت الأفراد والأسر والدول ويحفظهم. واحتقار الإله أو الآلهة يحلل الحقوق والواجبات وروابط الأسر والدول ويؤدي إلى انحطاطها.

وبالفعل فإن ذلك أسمى ملاحظة حقيقية ومهمة، ملاحظة تتضمن علاقة الاقتران الأساسية والجوهرية. أما إذا أردنا الآن أن نستنتج من تلك القضية، باعتبارها نتيجة لتجربة، فالدين يصبح الدين بذلك. ومثل هذا الاستدلال القياسي نوع من القياس الخارجي. إلا أنه لا يعد استدلالاً ناقصاً إلا من منظور المعرفة الذاتية. لكن المضمون لن يُضفى عليه بذلك تحول أو وضع منحرفاً. فإذا كان نص القياس على النحو التالي: **وهكذا فالدين مفيد لأهداف الأفراد والحكام والدول إلخ...** فقد أُدرجت هنا علاقة يعتبر الدين بمقتضاها وسيلة. لكننا في الدين نكون في صلة بالروح،

في صلة بما هو كثير السداد. فكما أننا نجد بعد أن الأجسام الحية عندما تمرض، ترد الفعل إزاء الدواء ضرورة بكيفية التأثر إن صح القول، لكنها في نفس الوقت لا تبالي باختصاصه وتترك الباب مفتوحا للاختيار بين جملة من الوسائل، فكذلك الروح بل هو فضلاً عن ذلك ينزل ما يمكنه أن يستعمله استعمال الوسيلة، ينزله إلى منزلة الأمر الجزئي فيكون له حينئذٍ حرية الوعي في استعمال تلك الوسيلة أو استعمال غيرها.

وهكذا فإذا كان الدين وسيلة فإن الروح يعلم أنه يستعملها. لكنه يمكنه أن يستعمل وسيلة أخرى. ولا شك أنه بذلك يقابل الدين بموقفه هذا. ويمكن أن يريد الاعتماد على نفسه. ثم إن له حرية تحديد أهدافه: فتسلطه وخبثه والسلطان على رأي البشر إلخ.. كل ذلك وسائل أيضاً. وبالذات فإنه حتى في حرية تحديد أهدافه المتمثلة في كونه له حرية اعتبار، ما ينبغي أن يكون ذا قيمة عنده، والدين مقصورين على كونهما وسيلة. وله حرية أن يعتبر سلطانه وسيادته هدفاً. ومن ثم فله حرية أن يضع لنفسه أهدافاً يمكن أن يستثني منها الدين أو حتى أن يجعلها ضد الدين، بل وقد يحصل أكثر من ذلك فيقرر أنه يعلم أهدافاً أو واجبات تصبح مع تأخير أهداف أخرى تحكمية، وخاصة مع التضحية بالأهداف الجزئية أهدافاً موضوعية صالحة وذات قيمة بذاتها ولذاتها. والأهداف الموضوعية تقتضي التخلي عن المصالح الذاتية، والميول والأهداف. وهذا الأمر السلبي يكون حاصلاً عندما يقال إن التقديس للإله يؤسس الخلاص الحقيقي للأفراد والشعوب والدول. فإذا كان هذا نتيجة لذلك كان ذلك الأمر الأساسي فكان حاصلاً على حقيقته وتحديده لذاته. وهو ينظم أهداف الإنسان وأراءه التي ليست بما هي أهداف خاصة أول شيء يحدد ما ينبغي أن يكون. وبذلك فإن التحول الضئيل في موقف الاسترياء يتغير ويفسد تماماً ذلك المعنى الأول فيجعل ما هو ضرورة مجرد منفعة وينقلب إلى أمر عرضي.

إن الكلام هنا يتعلق بالأحرى بالضرورة الباطنة والموجودة لذاتها ضرورة يمكن أن تعارض التحكم والشر معارضة مخلصة بالفعل. لكن هذا التحكم يقع عندئذٍ في الخارج إلى جانب الأنا الذي يمكنه أن يضع نفسه باعتباره حرّاً على قمة وجوده لذاته، ولم يعد منتسباً إلى الضرورة ذاتها، ولم تعد طبيعته الذاتية له والمنقلبة كما هي حالها، مادام تصورها يقصرها على كونها طبيعية.

ا. ضرورة الموقف الديني

إن ضرورة مفهوم الكلية تبين ببسطها أن الدين:

1. نتيجة

2. لكنه نتيجة تنسخ ذاتها في آن من حيث هي نتيجة

3. لتكون المضمون ذاته المضمون الذي يتجاوز بذاته وفي ذاته نفسها ووضعه نتيجة.

وتلك هي الضرورة الموضوعية. لكنها ليست مجرد منتج ذاتي. ولسنا نحن الذين نحرك هذه الضرورة بل هي فعل المضمون نفسه، أي إن الموضوع هو الذي ينتج ذاته. والاستنتاج الذاتي أو حركة المعرفة في الهندسة على سبيل المثال لا تحصل بذاتها. فالمثلث لا يقطع بذاته الطريق التي نستعيدها بعرضها في المعرفة والبرهان.

لكن الحال في الدين باعتباره روحياً بالأساس، ينتج الدين نفسه بخلاف الاستدلال، أي إنه باسط نفسه مباشرة. وهو في وجوده ذاته عين هذه العملية وهذا الانتقال والتجاوز. ففي الأشياء الطبيعية، في الشمس على سبيل المثال، نلفى أمامنا وجوداً هادئاً ومباشراً، لا يتضمن حدسه أو تصوره نقلةً وتجاوزاً. أما الوعي الديني فهو في ذاته فراق المباشر والمتناهي وتركهما. إنه الانتقال إلى ما هو عقلي أو إلى ما هو محدد تحديداً موضوعياً، يجمع كل الفاني في حقيقته الجوهرية والمطلقة. فالدين هو الوعي بما هو حقيقي بذاته وفي ذاته، بالمقابل مع الحقيقة الحسية والمتناهية ومع الإدراك الحسي. ومن ثم فهو سمو وتفكير وانتقال من المباشرة والحسي والجزئي. ذلك أن المباشر هو الأول. ومن ثم فهو ليس سمواً. وإذن فهو خروج وتقدم نحو غيره. وليست نقلته نقلة نحو أمر ثالث وهكذا دواليك، إذ لو كان الغير ذاته هو بدوره متناهياً لما كان غيراً، ومن ثم فهو تقدم إلى أمر ثانٍ ولكن على نحو يجعل هذا التقدم والإنتاج يكون أمراً ثانياً هو بذاته متجاوزاً. وبالأحرى فإن هذا الثاني يكون هو الأول المباشر الحقيقي فلا يكون موضوعاً. إن موقف الدين يتبين في هذا الانتقال، في موقف الحقيقة التي تتضمن ثراء العالم الطبيعي والروحي. وكل أنحاء الوجود الأخرى لهذه الكيفيات ينبغي أن تتبين بوصفها ثراء خارجياً وفقراً ومصدر همّ. وهي مناقضة لذاتها ومفسدة للواقع الحقيقي، الواقع الذي نجد فيه غاية الحقيقة. وهي تتضمن في ذاتها جانب الباطل وتعود في المقام الأول إلى موقف الدين باعتباره أساسها ومصدرها. وحينئذٍ ففي هذا البرهان يتأسس كون الروح لا يمكنه أن

يبقى في أي من تلك الرتب، ولا أن يتوقف فيها، وأن الدين هو أولاً الواقع الفعلي الحقيقي للوعي بالذات.

و يمكن بخصوص البرهان على هذه الضرورة أن نتقدم في التحليل إلى ما يلي. فكون أمر ما ينبغي أن تقع البرهنة على ضرورته يتضمن كذلك أن يكون الانطلاق في البرهنة من أمر آخر. وهذا الأمر الآخر هنا هو آخر الوجود الإلهي الحقيقي. إنه الوجود غير الإلهي أي العالم المتناهي والوعي المتناهي. وحينئذٍ فعندما ننطلق من هذا العالم باعتباره مباشراً ومتناهياً وغير حقيقي، وعندما نراه في الحقيقة موضوعاً لمعرفتنا وكيفه المباشر وخاصيته المحددة ما هي، وكذلك عندما ننطلق من هذا الأول على هذا النحو، فإنه يتبين أنه في تقدم مستمر، وأن وجوده ليس كما هو مباشرة، بل هو يتبين مفسداً لذاته وصائراً إلى آخر ومنقلباً إليه. فانطلاقاً من المتناهي الذي بدأنا به لا يقودنا لنا تفكيرنا ونظرنا وحكمنا بأن له أمراً حقيقياً يؤسسه ولا نقدم أساسه، بل هو بذاته يبين بما فيه أنه ينحل إلى غيره في أمر أسمى منه. فنتابع الموضوع لنرى كيف يعود هو بذاته إلى منبع حقيقته.

وخلال وقوع الموضوع تضحية بنفسه فإنه يختفي من ثم ليصبح مضمونه بالأحرى خاصية طابعه المثالي. ومن الأمثلة على هذا النسخ المتجاوز والطابع المثالي نذكر ما في الوعي. فأنا أتعالق مع موضوع ثم ألاحظه كما هو. والموضوع الذي اعتبره مختلفاً عني هو في ذات الوقت قائم بذاته، لم أصنعه، ولم ينتظرني حتى يكون موجوداً، وهو يبقى عندما أبتعد عنه. وهكذا فكلا الأمرين الموضوع وأنا كلانا قائم بذاته. لكن الوعي هو في آن العلاقة بين هذين الأمرين القائمين بذاتهما واللذين يوضعان فيه متحدين. وإذ أعلم عن الموضوع ما أعلم عنه، فإن هذين الزوجين في حقيقي البسيطة أنا والآخر أمر واحد. وعندما نفهم هذا الأمر حق الفهم فإن ما لدينا لا يكون مجرد نتيجة سلبية بل إن الواحدية وقيام الزوجين بالذات قد نُسخاً لدينا فتم تجاوزهما. فالنسخ المتجاوز ليس مجرد نفي خاوٍ بل هو نافٍ لما تم الانطلاق منه. ومن ثم فالعدم ليس مجرد عدم لقيام الأمرين كليهما، بل هو عدم النسخ للصفتين كلتيهما وحفظهما حفظاً ذهنياً.

فإذا أردنا الآن أن نرى هذه الكيفية، وكيف يعود العالم الطبيعي والكون الروحي إلى حقيقتهما من المنظور الديني، فإن النظر التام لهذه العودة يمثل دائرة العلوم الفلسفية بكاملها.

فيكون علينا هنا أن نبدأ من الطبيعة إذ هي الوجود المباشر. ثم إن الطبيعة تقابل الروح وكلاهما متناه ما ظلا متقابلين.

فلا يكون بوسعنا عندئذٍ أن نميز هنا إلا بين ضربين من النظر:

فبوسعنا أولاً أن ننظر في الطبيعة والروح ما هما. ويكون بوسع هذا النظر أن يبين أنهما في ذاتهما متحدان في «الفكرة المثال» الواحدة، وأنهما كلاهما تراءَ لنفس الواحد، أو أن لهما نفس الأصل في الفكرة المثال. وكان هذا بدوره سيكون نظراً مجرداً يفهم هذا التناقض في ذاته على مستوى محدود دون أن يفهمهما بمقتضى الفكرة المثال. فالفروق التي تنتسب جوهرياً إلى الفكرة المثال تكون قد بقيت غير مأخوذة بعين الاعتبار. وهذه الفكرة المثال هي الأمر الضروري. وهي ماهية الأمرين كليهما الطبيعة والروح حيث يضمحل ما يمثل الفرق بينهما وحدودهما. إن ماهية الروح والطبيعة هي نفس الماهية الواحدة. وفي هذه التماهي لم يبق الروح والطبيعة، كما كانا في الفصل بينهما وفي كيفهما. لكن فاعليتنا المعرفية في هذا النظر هي التي ألغت الفرق بينهما ونسخت تناهيهما. فكونهما محدودين وكون حدهما القائم في الفكرة المثال التي هي وحدتهما يزول، كل ذلك يقع خارج هذين العالمين المحدودين. وزوال الحدود هذا هو إغفال لها يقع في فاعليتنا العارفة. فنحن ننسخ تناهي الصورة ونتجاوزها فنصل إلى حقيقتها. وهذه الإحاطة بكيفها هي بنحو ما من نوع أكثر ذاتية. وما يعرض بوصفه حقيقة هذا التناهي هو الفكرة المثال في ذاتها-إنه الجوهر السبينوزي أو المطلق كما نظر إليه شيلنج. فنحن نبين أن العالم الطبيعي، مثله مثل العالم الروحي، كلاهما متناه، وأن الحقيقي هو زوال حدودهما في الجوهر المطلق، وأن هذا هو وحدتهما الماهوية المطلقة، وحدة الذاتي والموضوعي الماهوية، ووحدة الفكر والوجود الماهوية. لكن هذا التماهي ليس إلا هذا التماهي. أما خاصية الصورة والكيفية فقد أزحناهما، فلم يعد لهما وجود في الجوهر الذي يبقى لهذه العلة جامداً وبارداً وضرورة فاقدة للحركة، حيث لا يمكن للمعرفة والذاتية أن تجدا ما يرضيهما لأنهما لا تجدان فيها حيويتهما وفروقهما من جديد. كما أن هذه الظاهرة نجدها في التأمل المعتاد: **فالمرء يتعالى على التناهي وينسى ذاته لكن الذات في الحقيقة لم يقع نسخها وتجاوزها لمجرد أن المرء قد نساها.**

والطريقة الثانية للنظر في هذه المسألة هي طريقة النظرة التي تعتبر من طبيعة موضوعية نسخ الذات وتجاوزها الذي يحدث في المتناهي ووضع المطلق بدلاً منه. وينبغي أن يُبين أن الطبيعة

والروح بذاتهما وبمقتضى مفهومهما ينتسخان فيقع تجاوزهما، وأن تناهيهما ينبغي ألا يكون زواله مقصوراً على إلغائه من قبل الذات العارفة. وحينئذٍ فتلك هي حركة الفكر التي هي في آن حركة الأمر ذاته. وهي عينها عملية الطبيعة والروح ذاتهما حركتهما التي يصدر عنها الحق. وهكذا:

* فسيُنظر إلى الطبيعة بما هي ما هي في ذاتها، وباعتبارها عملية حقيقتها الأخيرة هي الانتقال إلى الروح، بحيث يتبين أن الروح هو حقيقتها. وذلك هو المصير الحقيقي للطبيعة. إنه تضحيتها بذاتها واحتراقها حتى تنبجس النفس من هذه التضحية النارية وتسمو الفكرة المثال في عنصرها وفي أثيرها الحقيقيين. إن تضحية الطبيعة هذه هي عمليتها التي لها آمال الحميم بأن تكون تقدماً يظهر بتوسط موجه للمراتب حيث توجد الفروق في صورة الوجود ذي الأجزاء المتخارجة (=الوجود في المكان). والترابط مقصور على أمر باطن. إن المراحل التي تقطعها الفكرة المثال في رداء الطبيعة هي سلسلة من الأشكال القائمة بذاتها. والطبيعة هي الفكرة المثال في ذاتها. وهي ليست إلا في ذاتها وكيفية وجودها بكونها خارج ذاتها خروجاً تاماً. لكن الكيفية الحميمة لتقدمها هي كون المفهوم المقبوض ينبجس منها، إذ تطوى قشرة التخارج، فيصبح المثال فكرة مثالية، ويظهر هو ذاته خلال جعله قشرة الحجرة المتبلرة شفافةً. وعندئذٍ يصبح المفهوم الباطن خارجاً أو العكس، إذ تتعمق الطبيعة في ذاتها فينحو الوجود الخارجي نحو الوجود المفهومي. وهكذا يطرأ الوجود في الأعيان، فيكون هو بدوره من جنس الوجود الذي في الأذهان القائم في وحدة المفهوم. وتلك هي حقيقة الطبيعة: **إنها الوعي**. ففي الوعي أُكون المفهوم وما هو موجود بالنسبة إلي وما لي وعي به هو وجودي عامة. وهذا الأمر غير معلوم. وهو ليس إلا أمراً خارجياً وهو لا يعلم إلا هذا الأمر الخارجي فيوحد المدرك بينه وبين ذاته. وفي الإحساس الذي هو الذروة الأسمى من الطبيعة ونهايتها يوجد بعدُ «**كونه للذات**»، بحيث إن الحد الذي يكون لشيء ما هو في آن ذو وجود ذهني وهو عائد بالإدراك إلى الذات العارفة. فكيفيات صخرة ما متخارجة، والمفهوم الذي ندركه منها ليس موجوداً فيها. لكنها بالمقابل ليست في الإحساس كيفيات خارجية بما هي كذلك، بل هي منعكسة عليه.

وهنا تبدأ النفس وتبدأ الذاتية. وهنا تطرأ الوحدة في الوجود، الوحدة التي ما تزال من حيث هي ثقل مقصورة على النزوع وعلى ما ينبغي أن يكون. فالثقل يبقى فيه دائماً مخرج. وهذه مسألة موجودة في الإحساس إذ إن «**كونه في الذات**» لم يحصل بعد. لكن نزعة الطبيعة وحياتها كلها تسعى قدماً إلى الإحساس وإلى الروح. وخلال ظهور الروح يظهر الروح في هذا التقدم ظهوراً ضرورياً بتوسط الطبيعة التي هي سبب ظهوره، ويكون هذا التوسط من النوع الذي ينتسخ هو بدوره فيمكن تجاوزه. وبذلك فإن ما يصدر عن التوسط قد تبين أساساً لما صدر عنه وحقيقتَه. والمعرفة الفلسفية هي التقدم والسبيل الدال بفضل الاتجاه المضاد. إنها التقدم نحو الآخر. لكن هذا التقدم ذو تأثير مدبر في نفس الوقت، بحيث إن المتأخر الذي يبدو وكأنه متأسس في المتقدم هو بالأحرى الأول الذي يبدو الأساس.

** إن الروح يكون هو بدروه مباشراً في أول أمره. وهو يكون لذاته بسبب كونه ينحو إلى ذاته. وحيويته هي أن يكون لذاته بتوسط ذاته. وعلينا أن نميز في هذه العملية بين وجهين أساسيان:

فالوجه الأول هو الروح في ذاته ولذاته ما هو

والوجه الثاني هو تناهيه.

إن الروح يكون أولاً عديم العلاقة وذهنياً ومقبوضاً في الفكرة المثال. ثم هو يكون ثانياً في تناهيه وعياً ويكون في علاقة. ذلك أن غيره موجود بالنسبة إليه. وليست الطبيعة إلا ظهوراً. أما عندنا فهي فكرة مثال في النظر المفكر. وبذلك فتصعيدها الذاتي لها أي الروح يقع خارجها. أما خاصية الروح فهي كون الفكرة المثال تتطابق معه، فيكون المطلق الذي هو حقيقي في ذاته ولذاته موجوداً بالنسبة إليه. والفكر في وجهه المباشر ما يزال متناهياً. ولهذا التناهي صورة هي كون ما هو في ذاته ولذاته مختلفاً عما هو واقع في وعيه. لكن حقيقته ولاتناهيه هما الآن في أن يكون وعيه وفكرته المثال متصالحين. وتمام الروح هذا ومصالحة الفروق في تلك العلاقة، يمكن أن يدركا بمقتضى هذين الوجهين كليهما وجه «**كونه في الذات**» ووجه «**كونه للذات**» ووجه الوعي بهما. فهما مختلفان أولاً. إذ إن ما هو في ذاته ولذاته لم يصبح بعد كذلك

بالنسبة إلى الوعي، بل هو ما يزال على شكل الغير بالنسبة إلى الروح. لكنهما كلاهما يوجدان كذلك في وضع التفاعل، بحيث إن تقدم أحدهما هو في آن تقدم في تكوين الثاني. وقد نظرنا إلى هذا الأمر في (كتابنا) ظاهرية الروح باعتبار ظهوره ظهور وعي وظهور ضرورة تقدم هذا الوعي إلى أن يبلغ الموقف المطلق. ففي هذا الموقف المطلق يتم النظر إلى أشكال الروح، والمراتب التي ينتجها كما تقع في وعيه. لكن ما يعلمه الروح، يعلم أنه وعي بالذي ليس هو إلا واحداً. والآخر هو ضرورة ما يعمله الوعي وما هو موجود بالنسبة إليه. ذلك أن الواحد أو كون عالم الروح موجوداً كذلك هو غير موجود ولا يظهر إلا بوصفه عرضياً (اتفاقياً)، والآخر أو الضرورة أو كون هذا العالم صار عالماً بالنسبة إليه ليس هو بالنسبة إلى الروح في رتبة الوعي هذه، وهي رتبة تتقدم نحو السرية وهي ليست (ظاهرة) إلا بالنسبة إلى النظر الفلسفي لوقوعها في انبساط الروح ما هو بمقتضى مفهومه. وحينئذٍ يحصل في هذا الانبساط مرتبة، يبلغ فيها الروح وعيه المطلق حيث تكون المعقولية بمثابة عالم بالنسبة إليه. وخلال تكونه وعياً لما هو «**كون في الذات وللذات**» في جانبه الآخر بحسب طريقة الوعي نصل هنا إلى النقطة التي تتطابق فيها الكيفيتان اللتان كانتا في الأول مختلفتين. وتمام الوعي، يتمثل في كون الموضوع الحقيقي موجوداً بالنسبة إليه، فيتمثل تمام الموضوع، جوهري الجوهر في كونه موجوداً بالنسبة إلى ذاته أعني أنه يتميز عن ذاته فتكون ذاته نفسها موضوعاً لذاته. إن الوعي يدفع ذاته قدما نحو الوعي بالجوهري، وهذا الجوهري أعني مفهوم الروح، يدفع ذاته قدماً نحو الظهور ونحو كونه علاقة «**كونه للذات**». **وهذه النقطة الأخيرة التي يلتقي فيها كلا الوجهين هي العالم الخلقي أو الدولة.** ففيها تكون حرية الروح الذي هو قائم بذاته كالشمس، فيتقدم في طريقه موضوعاً موجوداً وسابق الوجود باعتباره عالماً ضرورياً وموجوداً وجوداً عينياً. كما أن الوعي يكتمل هنا، وكل إنسان يجد نفسه في عالم الدولة هذا مكتملاً وحاصلاً على حريته فيها. وهكذا يكون الوعي أو كونه لذاته والماهية قد تصالح مع الجوهرية.

*** لكن ظهور الحياة الإلهية هذا ما يزال هو بدوره حاصلاً في التناهي. ونسخ هذا التناهي لتجاوزه الموقف الديني الذي بمقتضاه يصبح الإله موضوع الوعي، باعتبار الإله القوة

المطلقة والجوهر ومن إليه تعود ثروة العالمين الطبيعي والروحي. إن الموقف الديني باعتباره بسطاً للعالمين الطبيعي والروحي، يقدم ذاته بوصفه حقيقة مطلقة أولاً، وليس وراءه شيء يمثل شرط بقائه، بل هو يستوعب كل الثروة. لكن الضرورة هي بالأحرى في كون الثروة كلها غاصت في حقيقة الإله، أعني بالتدقيق في الكلي الموجود في ذاته ولذاته. وبما أن هذا الكلي المحدد في ذاته ولذاته يقدم نفسه باعتباره عينياً. وفكرة مثالاً فهو بالذات في هذا الأمر الكاره لنفسه والذي يبسط التحديد خارج ذاته ويضعه لذاته بالنسبة إلى الوعي.

إن أشكال هذا البسط والتحدد الذاتي للكلي هي العناصر المنطقية الرئيسية التي هي في الوقت نفسه صورة كل ما يكوّن الثروة المشار إليها سابقاً. فبسط الإله في ذاته هو من ثم نفس هذه الضرورة المنطقية التي هي ضرورة الكون. وهذ الكون هو في ذاته ليس إلهياً إلا باعتباره في كل رتبه بسطاً لهذه الصورة.

وهذا البسط هو أولاً وبالنظر إلى المادة مختلف في الحقيقة. وبوصفه متقدماً في الكلية الخالصة فإنه لا توجد إلا أشكال إلهية ومراحل. أما في مجال التناهي فتوجد أشكال ودوائر متناهية. وإذن فهذه المادة وأشكالها هي بهذا المعنى تامة الاختلاف بصرف النظر عن صورة الضرورة ذاتها. ثم إن هاتين المادتين –بسط الإله في ذاته وبسط نظام الكون– ليسا مختلفين مطلق الاختلاف. فدلالة الفكرة الإلهية هي كونها الذات المطلقة وحقيقة نظام الكون الذي للعالمين الطبيعي والروحي وليس غيراً مجرداً فحسب. وبالتالي فهو نفس المادة. إنه العالم العقلي والإلهي. والحياة الإلهية ذاتها التي فيه هي التي تنبسط. لكن دوائر حياته هذه هي نفسها مثيلة لحياة العالم. والحياة الإلهية هذه بكيفية ظهورها في شكل التناهي، تُحدس في تلك الحياة السرمدية بشكلها السرمدي وبحقيقتها (**سرمدية بالنوع**). وهكذا فلدينا الوعي المتناهي والعالم المتناهي، أو الطبيعة أعني ما يوجد في عالم الظهور. وهذا يمثل في العموم مناقضة الغير للفكرة المثال. وفي الإله يحصل كذلك غير الفكرة المثال البسيطة التي ما تزال في جوهريتها. إلا أنه يحفظ ثَم حقيقة سرمدية ويبقى في المحبة وفي الألوهية. لكن هذا الغير الباقي في وضع «**كونه في الذات وللذات**» هو حقيقة الغير. كما أنه يظهر باعتباره عالماً ووعياً متناهيين. ومن ثم فالمادة التي نظرنا في ضرورتها هي عينها بالذات في ذاتها ولذاتها. كما أنها في الفكرة الإلهية المثال

تحصل في ذاتها ولذاتها، كما تحصل باعتبارها ثروة العالم المتناهي. ذلك أن هذا العالم المتناهي ليس له من حقيقة وتسامٍ إلا في عالم الفكرة المثال تلك.

وهكذا فالضرورة التي تبدو وراء الموقف الديني، عندما يكون مستنتجاً من المراتب السابقة للعالمين الطبيعي والروحي تتمثل –كما نرى الآن– في هذا الموقف ذاته. وبذلك فينبغي أن توضع موضع شكله الباطن وبسطه. وإذ ننتقل الآن إلى هذا البسط فإننا نحن ذاتنا نبدأ ثانية بصورة الظهور، وننظر أولاً في الوعي كيف يظهر في علاقة مع هذا الموقف الديني، وكيف يَعدّ هذه العلاقة ويطورها حتى تطور ضرورتها الباطنة في المفهوم ذاته وتتمها.

II. في أشكال الوعي الديني

إن أول ما يبدر للنظر في دائرة ظهور الروح الديني هو، صور العلاقة الدينية التي تقع في جانب الروح المتناهي لكونها من نوع نفسي. فالكلي هو أولاً الوعي بالإله. وهذا الوعي ليس هو وعياً فحسب بل هو كذلك وبصورة أدق يقين. والصورة الأقرب من اليقين هي الإيمان. وهي ذلك اليقين بما هو موجود في الإيمان، أو في معرفة الإله باعتبارها إحساساً وفي الإحساس. ولهذا صلة بالجانب الذاتي.

والجانب الثاني هو الجانب الموضوعي وكيف هو المضمون. فالصورة التي يوجد الإله بها أولاً هي بالنسبة إلينا كيفية الحدس والتصور وأخيراً صورة الفكر من حيث هو فكر.

والجانب الأول هو كذلك الوعي بالإله عامة، والوعي بأنه موضوع لنا ولدينا عنه تصوراً.. لكن الوعي ليس مقصوراً على كوننا لنا موضوع وتصور، بل هو في كون هذا المضمون موجوداً كذلك وكونه مجرد تصور. وذلك هو اليقين من (وجود) الإله.

والتصور أو كون شيء ما موضوعاً للوعي يعني أن هذا المضمون موجود فيَّ أنا. وهو مضموني أنا. فبوسعي أن يكون لي تصوراً. حول موضوعات مختلفة أو حتى حول موضوعات وهمية. وهذا المضمون هو هنا مضموني أنا. لكنه مضموني أنا فحسب. وليس هو إلا تصوراً. وأعلم عن هذا الموضوع في نفس الوقت أنه ليس موجوداً. وكذلك في الحلم أنا وعي. ولي موضوعات لكنها ليست موجودة.

لكن الوعي بالإله نفهمه بحال يكون فيها الإله مضمون وعيناً، ويكون موجوداً كذلك،

أعني أن المضمون ليس مجرد مضموني أنا في الذات، فيَّ أنا، وأنه ليس في تصوري وفي علمي فحسب، بل هو في ذاته ولذاته. ويتمثل ذلك في هذا المضمون ذاته: **الإله هذا الذي هو كلية موجودة في ذاتها ولذاتها. وليس هو موجود في ذهني فحسب، بل هو موجود خارجي تراه الأعين وبصورة مستقلة عني.**

إننا هنا أمام حقيقتين مقترنتين. فهذا المضمون هو كذلك مضمون مفصول باعتباره قائماً بذاته أعني أنه مضموني وليس بمضموني كذلك.

إن اليقين هو هذه العلاقة المباشرة التي توجد بيني وبين المضمون. فإذا أردت أن أعبر عن هذا اليقين تعبيراً قوياً قلت، إني أعلم ذلك بقدر من اليقين يعادل يقيني بكوني موجوداً. وكلا اليقينين يقيني بهذا الوجود الخارجي ويقيني بذاتي كلاهما يقين. وأكون قد نسخت وجودي وعلمي بنفسي، لو أني نسخت ذلك الوجود الذي أنا متيقنٌ منه. ووحدة اليقين هذه هي عدم قابلية الفصل بين هذا المضمون المختلف عني ويقيني بنفسي وهي ذاتها عدم قابلية الفصل بين اليقينين المختلفين أحدهما عن الآخر.

ويمكننا أن نقف عند هذا الحد، إذ قد يُدّعى أنه على المرء أن يبقى عند حد هذا اليقين. لكننا في نفس الوقت نقوم بالتفريق التالي، وهو أمر يحصل للجميع: فيمكن أن يكون شيء ما يقينياً ويبقى مع ذلك سؤال آخر وهو: هل هذا اليقين حقيقي؟ فنحن نقارن اليقين بالحقيقة. وذلك لكون الشيء اليقيني ليس هو بعد حقيقياً.

فالصورة المباشرة لهذا اليقين هي الإيمان. والإيمان يتضمن تناقضاً في ذاته بحق. وهذا التناقض عدم تحديده قابل للزيادة والنقصان. فنحن نقارن بين الإيمان والعلم. وإذا كان الإيمان مناقضاً للعلم عامة كان نقيضاً خاوياً. فما أومن به أعلمه كذلك. إنه مضمون في وعيي. والإيمان علم ما. لكننا نرى عادة أن المعرفة هي علم عارف بصورة غير مباشرة (ذات وسائط استدلالية).

والأمر الأكثر دقة هو أننا نسمي يقينا ما اعتقاداً في حدود كون الاعتقاد من جهة أولى ليس حسياً ومباشراً، وفي حدود كونه من جهة ثانية ليس هو كذلك علماً بضرورة مضمون ما. فما أراه مباشرة أمامي أعلمه. لكن علمي ليس مجرد اعتقاد بأن سماء ما موجودة أمامي هي السماء التي أراها. ومن جهة أخرى فعندما يكون لي نظرة عقلية بخصوص ضرورة شيء ما، فإننا لا نقول: أعتقد مثلاً في نظرية فيثاغورس. فنحن نسلم بأننا لا نقبل برهاناً بمجرد سلطة النقل بل

لا بد أن أرى البرهان.

وفي عصرنا الحديث أُخذ العقد بمعنى اليقين الذي يصل إلى استبصار مناقض لضرورة مضمون ما. وهذا المعنى هو خاصة معنى العقد الذي جاء به **يعقوبي**. فهو يقول: **نحن نعتقد فقط أننا ذوو جسد. لكننا لا نعلم ذلك**. ذلك أن العلم له هذا المعنى الأدق: **معرفة الضرورة**. وبالتدقيق فإني أرى هذا المشار إليه. ورؤية المشار إليه ليست إلا عقداً وإحساساً. ومن ثم فكل معرفة حسية هي معرفة مباشرة بصورة تامة وغير ذات وسائط. فلا وجود فيها لأساس تُستنتج منه. والعقد هنا يعني بالأساس اليقين المباشر.

والآن فالمرجح بالنسبة إلى اليقين بوجود الإله استعمال لفظة «عقد»، مادام الإنسان ليس له عميق النظر لمعرفة ضرورة هذا المضمون. والعقد هو شيء ذاتي بقدر ما نسمي ضرورة المضمون، وكون الموضوعي مبرهناً عليه نسميهما علماً موضوعياً ومعرفة. فنحن نعتقد في وجود الإله، ما دمنا لم نقم بالفحص الدقيق لضرورة هذا المضمون وكونه موجوداً وما هو.

كما أن من يقول «**اعتقد في وجود الإله**»، فقوله يكون بمعنى الاستعمال العادي للغة أي (أنه يقصد) ليس لي حدس حسي بالإله. فالمرء قد يتكلم على أساس الاعتقاد. لكن هذا الكلام ليس هو بعد بمعناه الحقيقي. إذ لو كان عندي أسس لعلمي خاصة إذا كانت أسساً موضوعية وحقيقية لكان وجود الإله مبرهناً عليه بالنسبة إلي. لكن الأدلة يمكن أن تكون من طبيعة ذاتية فاعتبر علمي علماً مبرهناً عليه. ولما كانت هذه الأسس ذاتية فإني أقول إن معرفتي عقد.

وأول أشكال هذا التأسيس الذاتي وأبسطها وأكثرها تجريداً ذلك الشكل الذي نقول بمقتضاه، إن وجود الموضوع متضمن في وجود الأنا. وهذا التأسيس وظهور الموضوع هذا هما الأمر الأول والمباشر الذي يوجد في الإحساس.

1. شكل الإحساس.

إن ما يعتبر ذا قيمة في هذا هو أولاً الخصائص التالية:

- فلدينا علم بالإله. وهو في الحقيقة علم مباشر. والإله غير قابل للفهم العقلي. ولا ينبغي أن نستدل على وجود الإله، لأنه لا شيء من ذلك أمكن تحقيقه بالمعرفة العقلية.
- وعلينا أن نسأل بعد مهلة تأمل في هذا العلم: فنحن نعلم من ذواتنا أن هذا العلم

ليس إلا علماً ذاتيا. ومن ثم فينبغي أن نسأل عن علة جود الإله ومحل وجوده: الإله موجود في الإحساس. وإذن فالإحساس يتضمن محلاً لأساس يكون فيه وجود الإله معطى.

إن هذه القضايا تامة الصحة. ولن ننفي منها أية قضية. لكنها على درجة من الابتذال يجعلها غير جديرة بالكلام عليها. فإذا كان علم الدين مقصوراً على هذه القضايا فإن هذا العلم لن يكون جديراً بالوجود. ولا فائدة من البحث في مسألة: **لِمَ وجد علم الكلام إذن؟**

* فنحن نعلم أن الرب موجود علماً مباشراً. ولهذه القضية أولاً دلالة تامة السذاجة. لكن لها كذلك دلالة غير ساذجة، أعني تلك التي مفادها أن ذلك العلم المباشر هو العلم الوحيد (الممكن) بالرب. وعلم الكلام الحديث يعارض (بذلك) الدين الجلي معارضته للمعرفة العقلية التي تنكرها هذه القضية كذلك.

وما هو حقيقي في هذا المضمار علينا فحصه بدقة أكثر. فنحن نعلم أن الله موجود ونعلم ذلك علماً مباشراً. ولكن ما معنى أن نعلم؟ فأن نعلم يختلف عن أن نعرف. فعندنا لفظة «يقيني»، ونقابل بين اليقين والحقيقة. فالعلم يعبر عن الكيفية الذاتية التي يكون فيها شيء ما بالنسبة إلي موجوداً في وعيي بحيث يكون له خاصية الموجود.

وإذن فالعلم بمعناه المعتاد هو كون الموضوع غيراً وكون وجوده مقترناً بوجودي. كما يمكنني أن أعلم ما هو انطلاقاً من حدس خارجي أو باعتباره نتيجة تفكير. ولكن عندما أقول «**إني أعلمه**»، فإني لا أعلم إلا أنه موجود. وهذا الوجود هو بحق غير الوجود الخالي من الخصائص، بل إني أعلم كذلك منه خصائص دقيقة، بعض خصائصه. لكني لا أعلم منها كذلك إلا كونها موجودة، كما أننا نستعمل «**أن أعلم**» بمعنى «**أن يكون لي تصور**». لكن الأمر يتعلق دائماً بعلم أن المضمون موجود. وهكذا فـ«**أن نعلم**» هو تعلق مجرد، وهو علاقة مباشرة في حين أن لفظة «**حقيقة**» تذكر بالتخارج والتمايز بين اليقين والموضوعية وبالوساطة الاستدلالية الواصلة بينهما. أما «**أن نعرف**» فنقولها عندما نعلم كلياً ولكن كذلك بحسب خاصية جزئية وباعتبارها تحتوي على علاقة اقتران.

فنحن نعرف الطبيعة والروح. لكننا لا نعلم هذا البيت ولا هذا الفرد. والأولان كليان في حين أن الثانيين جزئيان. وثراء المضمون في ذينك الكليين نعلمه بحسب العلاقة

الضرورية بينهما[1].

وعند النظر إلى هذا العلم بأكثر دقة نجده وعياً. لكنه وعي مجرد مطلق التجريد، أعني أنه فعل مجرد للأنا، في حين أن الوعي يتضمن بعد وبحق خصائص مضمونية أخرى. وهذه الخصائص مختلفة عنه بوصفها موضوعاً له. كما أن هذا العلم يتمثل في كون مضمون ما موجوداً. ومن ثم فهو علاقة الأنا المجردة بموضوع يمكن أن يكون مضمونه أي شيء أريد، أو إن العلم المباشر ليس هو شيئاً آخر غير فكر أُخذ بكامل التجريد. لكن الفكر هو كذلك فاعلية الأنا المماهية لذاتها. وهو مأخوذاً بصورة عامة علم مباشر.

وبصورة أدق فإن الفكر له خاصية موضوعها تحديد أمر مجرد وهو الفعل الكلي. وهذا الفكر موجود في كل شيء. ويمكن لنا أن نسلك هذا السلوك بصورة عينية. لكننا لا نسميه فكراً إلا ما كان مضمونه ذا خاصية لمجرد خاصية لكلي.

لكن العلم هنا ليس بالعلم المباشر لموضوع جُرمي بل هو علم بالإله. والإله موضوع كلي بالكامل، وليس هو بالجزئي، وهو العين المتشخصة الأكثر كلية. والعلم المباشر بالإله علم مباشر بموضوع كلي بالكامل، بحيث إن المنتج يكون وحده مباشراً. وإذن فهو فكر في الإله، إذ إن الفكر هو الملكة التي يوجد الكلي بالنسبة إليها.

والإله ما يزال هنا دون مضمون أو مزيد دلالة. إنه ليس بالأمر الحسي. إنه كلي لا نعلم منه إلا كونه لا يقع في الحدس المباشر. وفي الحقيقة فإن الفكر لا يكون تاماً إلا باعتباره حركة غير مباشرة، إذ هو يبدأ من أمر آخر يتخطاه، فينقلب خلال تلك الحركة كلياً. لكن موضوع الفكر هو الكلي المجرد الكلي اللامحدد، أعني تحديداً ومضموناً هما الفكر ذاته، حيث يكون هو بالذات مباشراً، أعني أنه مجرداً وقائماً عند ذاته. إنه النور الذي يشع. لكنه لا مضمون له غيره عدا ذلك النور نفسه. إنه بالذات من جنس المباشرة التي نجدها عندما أسأل: ماذا يحس الإحساس وماذا يُحِدس الحدس؟ فيقتصر الجواب على القول: للإحساس إحساس والحدس يحدس. وبسبب تحصيل الحاصل هذا كانت العلاقة علاقة مباشرة.

وهكذا فالعلم بالإله لا يقصد به إني أفكر في الإله. ثم إنه علينا الآن أن نضع أن مضمون

---

(1) تعديل لاسون في نشرته: علاقة تحديداتهما المتبادلة.

الفكر هذا وهذا المنتج موجود، إنه أحد الموجودات. والإله ليس مقصوراً على كونه موضوع فكر، بل هو موجود، وهو ليس مجرد خاصية للكلي. ثم علينا بعد ذلك أن نقدم تعليلاً للمفهوم، وأن نرى إلى أي حد يتضمن خاصية أنه موجود.

وعلينا هنا أن نأخذ من المنطق «**ما الوجود**». فالوجود في كليتهِ مأخوذة بما لها من الدلالة الأكثر تجريداً هو علاقة (الشيء) الخالصة مع ذاته من دون أي مزيد رد فعل خارجه أو داخله. فالوجود هو الكلية باعتبارها كلية مجردة. والكلي هو بالجوهر تماه مع الذات. وذلك هو الوجود. إنه بسيط. ويتضمن تحديد الكلي في الحقيقة وفي الوقت نفسه صلة بالشخصي هذا. وهذا الشخصي يمكنني أن أتصوره باعتباره خارج الكلية أو -بصورة أكثر حقيقة-باعتباره داخل الوجود. ذلك أن الكلي هو كذلك علاقة الذات بذاتها. وهو هذا الذهاب إلى التشخص. لكن الكلي يستبعد كل علاقة وكل خاصية عينية. وهو دون مزيد تفكير عديم العلاقة بالغير. وبذلك فالوجود متضمن في الكلية. وعندما أقول: الكلي موجود فإني لا أتكلم كذلك إلا على علاقته الجافة والخالصة والمجردة بذاته، تلك المباشرة الشحيحة التي هي الوجود. فالكلي ليس مباشراً بهذا المعنى من المباشرة. وينبغي أن يكون شخصاً كذلك. والكلي ينبغي أن يكون فيه ذاته. وهذا الكلي المتحرك نحو الوجود الشخصي ليس الكلي المجرد والمباشر. أما المباشر المجرد، فهو هذه العلاقة الشحيحة بالذات التي يعبر عنها بكلمة الوجود. وهكذا فعندما أقول هذا الموضوع موجود فالمقول بذلك هو الذروة الأخيرة من التجريد الجاف. إنه التحديد الأكثر خواء والأكثر فقراً.

العلم هو الفكر. وهذا هو الكلي. وهو يحتوي على تحديد الكلي المجرد والطابع المباشر للوجود[1]. وذلك هو معنى العلم المباشر.

وبذلك فنحن هنا في المنطق المجرد. وهو يناسب دائماً مع ما يُقصد عندما يُقال، إن الإنسان يقف على أرضية العيني وعلى أرضية الوعي المباشر. لكن ذلك هو بالذات وفي نفس الوقت هو المعنى الأضعف في مستوى الفكر. وما من هذه الأرضية متضمن فيه، هو أكثر الأفكار ادقاعاً وخواءً. وإنه لمن أعظم الجهل أن يعتقد الواحد أن العلم

(1) نسخة لسون: المباشرة والوجود».

المباشر يوجد خارج منطقة الفكر، إذ هو يتصارع حينئذٍ مع مثل هذه الفروق، بل هو بالتدقيق يجعلها هزيلة بالجمع بينها. وحتى بحسب تحديد العلم المباشر الأفقر هذا فإن الدين ينتسب إلى الفكر.

ثم إننا نسأل بأكثر دقة عما يختلف به، ما أعلمه في الوعي المباشر عن غيره مما أعلمه؟ فأنا ما زلت لا أعلم شيئاً آخر غير كون الكلي موجوداً. أما ما يتضمنه (مفهوم) الإله من مضمون آخر فكلامنا سيأتي إليه لاحقاً. فموقف الوعي المباشر لا يمدنا بأكثر من الوجود المعطى. (والقول ب)**كوننا لا نستطيع أن نعلم الإله هو موقف التنوير. وهذا الموقف يطابق (الموقف القائل ب)العلم المباشر بالإله.** لكن الإله هو بالإضافة إلى ذلك موضوع وعيي. وأنا أميزه عن ذاتي. وهو غيري. وأنا غيره. وإذن فعندما نقارن موضوعات أخرى بمقتضى ما نعلم منها، فإننا نعلم منها ما يلي: إنها موجودة وهي غيرنا، وهي موجودة لذاتها ثم هي كلية أو ليست بكلية، وهي كلي وهي في نفس الوقت شخصية، ولها مضمون ما معين. فالجدار مثلاً موجود. وهو شيء ما. والشيء أمر كلي. وذلك أقصى ما أعلمه من الإله. وما نعلمه من الأشياء الأخرى أكثر بكثير. ولكن لو تجردنا من كل خصائصها، فإننا لن نقول كما سبق حيننا هذا عن الجدار إلا أنه موجود. وهكذا فنحن لا نعلم عنه أكثر مما نعلم عن الإله. وإذن فقد سُمي الإله موجوداً. لكن هذا الموجود هو الأكثر خواء، في حين أن الموجودات الأخرى تبدو أكثر امتلاءً منه.

سبق أن قلنا إن الإله موجود في علمنا المباشر. ونحن كذلك (موجودون فيه). فالأنا يضاف إليه طابع الوجود المباشر هذا. وكل الأشياء العينية الأخرى هي كذلك متحدة مع ذاتها. وذلك بمنظور مجرد هو وجودها بما هو وجود. وهذا الوجود مشترك مع (وجودي). لكن موضوع علمي هيئته تجعله بحيث يكون وجوده كذلك قابلاً لأن يُفصل عنه. فأتصوره وأعتقد فيه. لكن المعتقد فيه ليس موجوداً إلا في وعيي. وبذلك تنفصل الكلية وخاصية المباشرة، بل وينبغي أن تنفصلا. فهذا التفكير ينبغي أن يحدث. ذلك أننا أمران، وينبغي أن نكون متمايِزين، وإلا فإننا نكون شيئاً واحداً، أعني أنه ينبغي أن تنسب إلى أحدنا خاصية يخلو منها الثاني. ومثل هذه الخاصية هي الوجود. فأنا موجود والآخر الموضوع ليس من ثم موجوداً. الوجود آخذه أنا إلى جانبي. فأنا

لا أشك في وجودي. ومن ثم فصفة الوجود تسقط عن الآخر. وإذ إن الوجود ليس إلا وجود الموضوع بحيث لا يكون الموضوع إلا هذا الوجود المعلوم، فإنه يفقد الوجود في ذاته ولذاته، ولا يبقى له إلا الوجود في الوعي. فهو ليس موجوداً إلا باعتباره معلوماً، لا باعتباره موجوداً في ذاته ولذاته. الأنا الوحيد هو الموجود. أما الموضوع فلا. ولا غرو أني أستطيع أن أشك في كل شيء. لكنني لا أستطيع أن أشك في وجودي. وذلك لأني أنا الشاك بل إني الشك نفسه. ولو كان الشك موضوع شك لشك الشاك في الشك نفسه، و بذلك يزول الشك ذاته. فالأنا هو العلاقة المباشرة مع الذات نفسها. والوجود قائم في الأنا. وبذلك فالمباشرة تحددت بالمقابل مع الكلية فوقعت إلى جانبي. ففي الأنا يوجد الوجود ببساطة فيَّ أنا نفسي. ويمكنني أن أتجرد من كل شيء. لكنني لا أستطيع أن أتجرد من الفكر. ذلك أن التجرد هو الفكر عينه، إنه فعل الكلي. وهو العلاقة البسيطة التي للذات بذاتها. وفي التجريد ذاته يوجد الوجود. فأنا أستطيع حتى الانتحار. وتلك هي حرية أن أتجرد من وجودي. أنا موجود. والوجود موجود بعد في الأنا.

وإذ نبين الآن كيف يكون الموضوع أي الإله هو الوجود، فمعنى ذلك أننا نسبنا الوجود (الغني عن هذا البيان) إلى ذاتنا. فالوجود استحوذ عليه الأنا فسقط عن الموضوع. وإذا فرضنا الموضوع موجوداً هو بدوره يكون علينا أن نقدم العلة. لذلك فلا بد أن أبين أن الإله قائم في وجودي. وحينئذٍ فالمطلوب يكون نصه كالتالي: ينبغي أن نبين أن الوضعية ونحن وحال العينية والملاحظة هي وضعية وجود الإله فيَّ أنا، وأننا لسنا اثنين هو وأنا، بل يوجد الملاحظ الذي زال منه الاختلاف حيث يوجد الإله في هذا الوجود الذي بقي لي بما أني موجود -وهو محل يكون فيه الكلي فيَّ باعتباري موجوداً وغير قابل للفصل عني. وهذا المحل هو الإحساس.

** نتكلم على الإحساس الديني فنقول إننا نجد فيه الإيمان بالإله. وذلك هو الأرضية الأعمق حيث نكون متيقنين بإطلاق أن الإله موجود. وقد سبق فتكلمنا على اليقين. وهذا اليقين هو أن يوضع وجودان في الاسترياء على أنهما ليسا إلا وجوداً واحداً. وهذا الوجود اللامفصول هو وجودي: ذلك هو اليقين. ويكون هذا اليقين في الإحساس

فيَّ مضموناً بكيفٍ متعين. ويقدم هذا الإحساس على أنه أساس الاعتقاد في الإله والعلم به. وما هو موجود في إحساسنا هو ما نسميه علماً. وهكذا إذن فالإله يوجد إذ يقوم الإحساس مقام الأساس. وصورة العلم هي الأمر الأول ثم تليها (معرفة) الفروق. ومن ثم ترد الفروق بين الأمرين كليهما، والاستيراء بأن الوجود هو وجودي وينسب إلي. وهنا إذن تحصل حاجة ما أدركه من وجودي إلى أن يكون فيه الموضوع كذلك: وذلك هو الإحساس. وعلى هذا النحو يشار إلى الإحساس.

أحس بأمر صلب. وعندما أقول هذا الكلام فإن الأنا يكون أحد حدي العلاقة والثاني هو شيء ما: **والموجود إذن هو الاثنان.** وعبارة هذا الوجود في الوعي أو المشترك هو الصلابة. توجد صلابة في إحساسي. والموضوع صلب كذلك. وهذا المشترك يوجد في الإحساس. والموضوع يلامسني فامتليء بخاصيته. وعندما أقول: أنا والموضوع يكون الموجود كذلك أمران كلاهما في ذاته. ولا يزول ازدواج الوجود إلا في الإحساس، حيث تصبح خاصية الوجود خاصية لي، ويبلغ انتسابها إلي في الحقيقة، إلى الحد الذي يجعل الاستيراء حول الموضوع في الأول قد زال تماماً. وبقدر بقاء الآخر قائماً بذاته، لا يكون الإحساس به قد حصل، ولم يتم تذوقه. أما أنا الذي أتحدد في الإحساس، فإني أسلك في ذلك سلوكاً مباشراً. فأنا في الإحساس هذا الأنا الشخصي والعيني. وتكون الخاصية منتسبة إلى هذا الوعي العيني بالذات.

كما أن الإحساس في ذاته يتضمن فرقا. فمن جانب أول أنا موجود أي الكلي والذات وهذا السَّيل البين والخالص، وهذا الاستيراء المباشر فيَّ سيُشغب عليه أمر آخر. لكني أحفظ ذاتي تمام الحفظ عند ذاتي في هذا الآخر والخاصية البرانية ستكون سيالة في كليتي. وما هو خارج نطاقي أجعله مني. وعندما نضع في الجماد كيفية أخرى فإن هذا الشيء يحصل على كيفية أخرى. لكني باعتباري حاساً أحفظ ذاتي في الآخر الذي تخللني وأبقى في خاصية الأنا. وفرق الإحساس هو أولاً فرق باطن في الأنا ذاته. إنه الفرق بيني في سيلي الخالص وبيني في تحديد خاصيتي. لكن هذا الفرق الباطن سيكون كذلك وبنفس القدر موضوعاً بما هو ما هو، إذ إن الفكر قد تدخل في العملية. فأعود لأدرك ذاتي من منطلق خاصيتي وأضعها باعتبارها مختلفةً بالمقابل

معي. وحينئذٍ تصبح الذاتية لذاتها في علاقة بالموضوعية.

ويقال عادة إن الإحساس مقصور على الذاتي. لكني مع ذلك لا أكون ذاتياً إلا بالنسبة إلى موضوع للحدس أو للتصور، أي عندما أوجد في وضع التقابل بيني وبين أمر آخر. ومن ثم فالإحساس لا يبدو قابلاً لأن يسمى ذاتياً، لأن الفرق فيه بين الذاتية والموضوعية لم يطرأ بعد. لكن هذا الفصام المتمثل في أني الأنا ذاتٌ قبالة الموضوعية فصام، هو في الواقع علاقة ووحدة مختلفة عن هذا الفرق في آن. وبذلك تبدأ الكلية. فخلال تعاملي مع ذاتي باعتباري غيراً مميزاً ذاتي عن ذاتي في حدس الموضوع وتصوره، أكون بالذات علاقة بين هذين الأمرين كليهما بيني وبين الغير، فيوجد تفريق توضع فيه الوحدة فأتعامل مع الموضوع تعامل المحيط به. أما في الإحساس من حيث هو إحساس فإني الأنا أكون في الوحدة المباشرة والبسيطة، وفي هذا الامتلاء بالتحدد ولا أتجاوز بعد هذا التحدد. لكني بذلك أكون باعتباري حاساً كائناً تام التعيين وغارقاً تمام الغرق في تحددي الخاص بي وبالمعنى الحقيقي فلا أكون إلا ذاتياً وعديم الموضوعية ودون كلية.

والآن فإذا كانت العلاقة الدينية الجوهرية علاقة موجودة في الإحساس فإن هذه العلاقة تكون متحدة مع ذاتي المعيشة عينياً. فالخاصية (الفكرية) باعتبارها فكر الكلية اللامتناهية وأنا باعتباري ذاتي معيشة عينياً. يلخصهما الإحساس في ذاتي، إذ إني التوحيد المباشر بينهما، والواضع حدا لما بينهما من صراع. وفي حين أجد نفسي محدداً لهذه الخاصية المعينة باعتباري هذه الذات العينية، وعلى العكس أجد نفسي بدقة قد ارتفعت إلى منطقة مغايرة تماماً، وأشعر بهذا المسار المتردد بين الإقدام والإدبار من الواحد إلى الأخر، وأحس بما بينهما من علاقة، فإني أجد نفسي في ذلك بالذات مقابلاً لذاتي نفسها أو أجد نفسي ذا حد مختلف عنها، أعني أني أكون إحساسي هذا نفسه، الإحساس الذي هو مدفوع بواسطة مضمونه إلى النقيض، مدفوع نحو الاسترياء والتميز بين الذات والموضوع.

وهذا الانتقال إلى الاسترياء ليس خاصاً بالإحساس الديني فحسب، بل هو يعم الإحساس الإنساني كله. ذلك أن الإنسان روح ووعي وتصور. ولا وجود لإحساس

لا يتضمن في ذاته هذه النقلة إلى الاستيراء. لكننا لا نجد في كل إحساس آخر دافعا للاستيراء إلا الضرورة الباطنة وطبيعة الأشياء. ولا شيء غير هذه الطبيعة يجعل الأنا يميز نفسه عن خاصيته. أما الإحساس الديني فمضمونه يحتوي في خاصيته ذاتها ليس الضرورة فحسب، بل هو يحتوي كذلك على الحقيقة الفعلية لنقيض ذاته ومن ثم على الاستيراء. ذلك أن مضمون العلاقة الدينية، هو تارة فكر الكلي الذي هو بعد استيراء وهو طوراً ومباشرة الوجه الآخر من وعيي المعيش عينياً. والعلاقة بينهما. ومن ثم ففي الإحساس الديني أنا نفسي أجعل ذاتي خارج ذاتي، إذ إن الكلي الذي هو فكر موجود في ذاته ولذاته هو نفي لوجودي الشخصي المعيش عينياً. وجودي الذي يبدو في المقابل عدماً لا حقيقة له إلا في هذه الكلية. إن العلاقة الدينية هي الوحدانية. لكنها تتضمن قوة الحكم. فعندما أحس بوجه الوجود المعيش عينياً. أحس ذلك الوجه من الكلية أي النفي باعتباره خاصية تقع خارج ذاتي، أو عندما أكون موجوداً في هذه الخاصية أشعر بأني مغترب في وجودي المعيش عينياً. وناكر لذاتي ونافٍ لوعيي المعيشي عينياً.

وإذ إن الذاتية التي توجد في الإحساس الديني ذاتية معيشة عينياً. وشخصية فإنها واقعة في الإحساس، بحسب مصلحة جزئية وخاصية جزئية عامةً. والإحساس الديني يحتوي هو بدوره على هذه الخاصية خاصية الوعي بالذات المعيش عينياً. والفكر الكلي وعلاقتهما ووحدتهما. لذلك فهو متردد بين خاصية التناقض بينهما وبين واحديتهما والاستجابة لحاجتهما. ومن ثم فهو مختلف اختلاف الكيفية الجزئية لمصلحتي التي أوجد فيها بالذات والتي تحدد علاقة ذاتيتي بالكلي. إن العلاقة بين الكلي والوعي بالذات المعيش عينياً. يمكن من ثم أن تكون علاقة من طبيعة مختلفة كبير الاختلاف: **التوتر الأرفع والعداوة بين الحدين المتطرفين وواحديتهما الأسمى.** فحينئذٍ يكون الإحساس خوفاً في خاصية الفصل التي يكون فيها الكلي هو الجوهري والتي تعكس الوعي المعيش عينياً. فتشعر في نفس الوقت أنها عديمة الجوهري لكنها تريد أن تواصل البقاء ما هي بمقتضى وجودها الإيجابي يكون. إن الإنية الذاتية الباطنة والتفكر المشعر بالعدم الذاتي الجوهري والوعي بالذات الذي يوجد في نفس الوقت،

إلى جانب الكلي ويلعن ذلك العدم، ينتج عنه الشعور بالندم والشعور بالتألم من أجل الذات. والوجود العيني للوعي بالذات، يشعر بالتشجيع سواء له كله أو لأحد جوانبه أياً كان، ولا يكون ذلك في الحقيقة مثلاً بفضل فعله الذاتي، بل هو يكون بفضل اقتران وقوة خارجة عن قوته وفطنته، اقتران وقوة باعتبارهما في ذاتهما ولذاتهما كلياً موجوداً كتب عليه ذلك الفرض فينتج عنه الشعور بالشكران إلخ.. والوحدة الأسمى بين وعيي بصورة عامة والكلي واليقين والثقة والإحساس بهذه الوحدة هي المحبة والنعيم.

*** والآن فإذا كان الإحساس في تقدمه هذا نحو الاسترياء وفي التمييز بين الأنا وخاصيته، بحيث يصبح له موقع تظهر فيه هذه الخاصية باعتبارها مضموناً وموضوعاً، فإنه يكون متضمناً في ذاته بعد تبرير المضمون والبرهان على وجوده أو حقيقته. وحينئذٍ فعلينا أن نلاحظ ما يلي: فعندنا إحساس بالحق، وإحساس بالظلم، وإحساس بـ(وجود) الإله وإحساس باللون وبالحقد وبالعداوة والسعادة إلخ... ونجد في الإحساس المضمون الأكثر تعارضاً: الأدنى والأسمى. وللأشرف محل هنا. وإنه لمن المعلوم بالتجربة أن مضمون الإحساس هو المضمون الأكثر عرضية. فهو قابل لأن يكون المضمون الأكثر حقيقة ولأن يكون المضمون الأكثر سوءاً. وليس للإله عندما يكون في الإحساس شيء من سابق الشر. لكنه أنبت على نفس الأرض الأزهار الأكثر مَلَكية بجانب أكثر النوابت غابية. وكون مضمون ما موجوداً في الإحساس لا يمده بأي شيء ذي تمام. ذلك أن ما يقع في إحساسنا ليس الموجود فحسب وليس الحقيقي فحسب. فالموجود بل وكذلك المختلق والكاذب، وكل خير، وكل شر وكل واقع فعلي، وكل ما ليس بواقع، كل ذلك موجود في إحساسنا وأكثر الأشياء تناقضاً موجود فيه. وما يتخيل من الأشياء أحس به. ويمكن أن أتحمس لأكثر الأمور لؤماً. والأمل يوجد في الإحساس. وفيه يوجد أمر مقبل كما يوجد فيه الخوف من ذلك المقبل الذي ليس هو بعد موجوداً، وقد يوجد وقد لا يوجد أبداً. كما أنه يمكنني أن أتحمس لأمر مضى. لكن ذلك الأمر الماضي ليس هو كذلك ما قد حصل، ولا هو كذلك ما قد يحصل. ويمكنني أن أتخيل نفسي إنساناً جديراً أو بديناً أو شريفاً أو متميزاً قادراً على أن أضحي

بكل شيء من أجل الحق ومن أجل رأيي. لكن السؤال هو: هل ذلك حقيقي؟ وهل أنا أتصرف تصرفاً نبيلاً؟ وهل أنا حقاً جدير بالقدر الذي أتخيل؟ أما هل إحساسي هو من النوع الصادق والخير فذلك أمر يرجع إلى مضمونه. وكون المضمون موجوداً بصورة عامة في إحساسي لا يثبت شيئاً. ذلك أن الإحساس الأكثر سوءاً موجود فيه. ومن ثم فالإحساس شكل لأي مضمون ممكن. وهذا المضمون لا يحتوي على أي خاصية تطابق وجوده في ذاته ولذاته. إن الإحساس هو الصورة التي يوضع فيها المضمون باعتباره تام العرضية، إذ هو قابل لأن يوضع فيه بحسب رغبتي وتحكمي وضعَه بحسب الطبيعة. وإذن فالمضمون له في الإحساس صورة ألا يكون في ذاته ولذاته محدداً. وهو لم يوضع بمقتضى الكلي ولا بمقتضى المفهوم. ومن ثم فهو في جوهره جزئي ومحدود. وسيان أن يكون المضمون هذا المضمون أو غيره. فيمكن أن يكون مضموناً آخر كذلك في إحساسي. ومن ثم فإذا كان وجود الإله مثبتا في إحساسنا، فإنه فيه كذلك عرضي مثله مثل أي مضمون آخر يمكن أن ينسب إليه هذا الوجود. وذلك ما نسميه الذاتية. لكن بالمعنى الأسوأ. فالشخصية والتحدد الذاتي وقوة الروح الأسمى في ذاته، هي كذلك أمور ذاتية. لكنها بمعنى أسمى وفي شكل أكثر حرية، لأن الذاتية هنا لا تعني إلا العرضية.

إن الإحساس غالباً ما يُستدعى (للتبرير) عندما تغيب العلل. لذلك فعلينا أن نهمل من يفعل ذلك لأنه باستدعاء إحساسه الذاتي يكون قد تخلى عن المشترك بينه وبيننا. أما على أرضية الفكر والمفهوم، فإننا نكون على أرضية الكلي والمعقولية. ذلك أن طبيعة الأمر تكون ماثلة أمامنا. وانطلاقاً منها يمكننا أن نتفاهم إذ نكون جميعاً خاضعين لنفس الأمر وهو المشترك بيننا. أما إذا انطلقنا من الإحساس، فإننا نتخلى عن هذا المشترك ونرتد إلى دائرة عرضيتنا، فلا نرى كيف وجد الأمر حيث هو. وفي هذه الدائرة العرضية يجعل كل واحد منا الأمر أمره، فيرده إلى خصوصيته. وعندما يدعي الواحد: لا بد أن يكون لك هذا الإحساس، فيمكن للثاني أن يرد: ليس عندي هذا الإحساس أصلاً، بل ولست بالذات هكذا. ولا غرو فالأمر في كل طلب يتعلق بما يقتصر على كونه من وجودي العرضي أن يكون كذا أو كذا.

ثم إن الإحساس هو ما يتقاسمه الإنسان مع الحيوان. إنه شكل حيواني وحسي. فإذا كان ما

هو حق وخُلق وإله يتبين في الإحساس، فإن ذلك يكون أسوأ كيفية يمكن أن يتم فيها البرهان على مثل هذا المضمون. فالإله هو بالجوهر في الفكر. والشك في كون الإله يوجد بتوسط الفكر وأنه لا يوجد إلا بتوسطه ينبغي أن يكون بعدُ قد ارتفع، لأن الإنسان وحده هو الذي له دين. أما الحيوان فلا دين له.

إن كل ما يوجد لدى الإنسان مما له أرضية فكرية يمكن أن يتحول إلى شكل الإحساس. لكن القانون والحرية والأخلاق إلخ.. كل ذلك أصله في خاصية أرفع (من الإحساس) خاصية يكون الإنسان بفضلها غير حيوان بل هو يكون روحاً. وكل هذه الأمور المنتسبة إلى أسمى الخاصيات قابلة أن تتحول إلى شكل الإحساس. إلا أن الإحساس ليس هو إلا شكلَ هذه المضامين التي تنتسب إلى أرضية مغايرة تمام المغايرة. وإذن فلدينا أحاسيس بالحق والحرية والأخلاق. لكن كون مضمونها حقيقياً ليس بالأمر الذي يتحقق بفضل الإحساس. فالإنسان الحاصل على التأديب الضروري يمكن أن يكون له إحساس بالحق والإله. لكن ذلك لا يصدر عن إحساسه بل هو يدين به إلى تربية الفكر التي لا وجود من دونها لمضمون التصور، ولا كذلك لمضمون الإحساس. وإنه لمن الانخداع بحسبان الحقيقي والخير مخطوطاً في كتاب الإحساس.

ولا يمكن لمضمون حقيقي أن يوجد في إحساسنا فحسب، بل ينبغي أن يوجد (في ذاته) وكذلك لا بد أن يوجد، وإلا فكيف يمكن لنا أن نقول: لا بد للإنسان أن يكون الإله في قلبه؟ فالقلب هو بعدُ أكثر من الإحساس. ذلك أن الإحساس أمر مؤقت وعرضي وسريع الزوال. أما عندما أقول إن ربي في قلبي، فإني أقصد أن الإحساس في هذه الحالة دائم، وأنه كيفية ثابتة ومتينة من كيفيات وجودي. ذلك أن القلب هو ما أنا. وهو ليس مجرد ما أنا للحظة بل هو ما أنا بصورة عامة: إنه طبعي. وشكل الإحساس بما هو كلي يعني إذن مبادئ وجودي أو عاداته والنوع المتين من كيفيات سلوكي.

لكن التوراة تنسب الشر صراحة، إلى القلب من حيث هو قلب. والقلب هو إذن محل الشر، تلك الخاصية الطبيعية في الإنسان. لكن الخير والخلقي، لا يتمثلان في كون الإنسان يغلب قيمة خصوصيته وحب الذات والأنانية. وإذا ما قام بذلك فهو شرير. فالأناني من سلوك الإنسان هو الشر الذي نسميه قلباً. والآن فعندما نقول على هذا النحو إن الإله والحق إلخ... ينبغي أن يكون

كذلك في إحساسي وفي قلبي فإن المقصود به غير ذلك. فهو ليس مقصوراً على ما هو متصور من قبلي بل هو ما ينبغي ألا يكون منفصلاً عني. فأنا باعتباري موجوداً بالفعل وباعتباري هذا المشار إليه، علي أن أبقى متصفاً بتلك الخاصية. وهذه الخاصية ينبغي أن تكون طبعي الذاتي وأن تكون الكيفية العامة لحقيقتي الفعلية. وبذلك فمن الجوهري أن يكون كل مضمون حقيقي من مضامين الإحساس موجوداً في القلب. فيكون علينا إذن أن نجعل الدين في القلب. وفي ذلك تكمن ضرورة أن يكون الفرد حاصلاً على تربية دينية. فالقلب والإحساس ينبغي أن يظهرا وأن يُرَبيا. وهذه التربية تعني أنه على الإنسان أن يصير وأن يكون شخصاً آخر أسمى وحقيقياً. لكن المضمون ليس هو بعد حقيقياً لمجرد كونه في الإحساس. وهو ليس بعد في ذاته ولذاته وليس خيراً ولا هو بذاته بفاضل المستوى. ولو كان ما هو في الإحساس حقيقياً لكان كل شيء حقيقياً، ولكانت عبادة أبيس[1] إلخ... عبادة بحق. إن الإحساس هو مركز الوجود المتصف بالذاتية والعرضية. ومن ثم فما يعطي المضمون الحقيقي للإحساس أمر يخص الفرد. لكن **علم الكلام** الذي يقتصر على وصف الأحاسيس، يبقى في العيني المعيش وفي التاريخ وما جانس ذلك من الأمور العرضية. وليس له بعد علاقة بالأفكار التي توجد في المضمون.

إن التصور والمعرفة الناتجين عن التكوين التربوي، لا يستثنيان الإحساس والشعور، بل بالعكس. فالإحساس يغتذى ومنه يكوّن ذاته دائماً. وهو يتجدد وينقدح ثانية بفضله. كما أن الغضب والكراهة والحقد تنشط ثلاثتها فيغذيها التصور وجوانب الظلم المتعددة التي عانى منها صاحبها والعدو. كما أن الحب والإرادة الخيرة والسعادة تنشط فيها الحياة، إذ إنها كذلك تستحضرها علاقات متنوعة بموضوعاتها. فمن دون الاسترياء في موضوع الحقد والغضب أو الحب كما يقال يَضمُر الإحساس والميل. فإذا اختفى الموضوع عن التصور اختفى الإحساس وكذلك الحب. ويوجد سبيل إلى إضعاف الشعور والإحساس عندما يرتبك الروح: إنه استحضار موضوعات أخرى أمام حدسه وتصوره ونقله إلى وضعيات وظروف أخرى لا تكون فيها تلك العلاقات المختلفة موجودة بالنسبة إلى تصوره. فينبغي أن ينسى التصور الموضوع. والنسيان بالنسبة إلى الحقد أكثر من العفو. كما أن النسيان في الحب أكثر من الاقتصار على عدم الخيانة. والنسيان أكثر من عدم الشعور بالضرر. فالإنسان بما هو روح

(1) تعليق المترجم: العجل رمز أحد الآلهه المصرية القديمة.

ولكونه ليس حيوانا كائنٌ عارف أساساً ومحسٌّ في آن، وهو وعي ولا يعلم ذاته إلا بقدر ما ينسحب من الاتحاد المباشر مع صفة الإحساس عودة إليها. ومن ثم فلو كان الدين مقصوراً على الإحساس لانطأفت جذوته، ليُصبح عديم التصور، وعديم العلم، ولفقد كل مضمون محدد.

لا غرو فإن الإحساس، أبعد ما يكون عن أن نجد فيه وحده الإله الحقيقي، وعلينا أن نجد فيه هذا المضمون إذا فرضنا أننا نجده فيه، وإلا فمن أين لنا وجوب معرفته؟ هل يعني ذلك أننا لا نعلم الإله وأننا لا نستطيع أن نعلم عنه شيئاً؟ ولكن حينئذٍ كيف يكون علينا أن نقول إنه موجود في الإحساس؟ وعلينا في العادة أولاً أن نلتفت إلى ما في وعينا من خصائص المضمون المختلف عن الأنا، وحينئذٍ فقط يمكننا أن نثبت أن الإحساس ديني في حدود اكتشافنا لخصائص المضمون هذه بالذات فيه مرة ثانية.

وفي العصر الحديث لم يعد الكلام يدور حول القلب بل حول الاقتناع. فبواسطة القلب يكون الكلام ما يزال دائراً حول الطبع المباشر. أما لما يدور الكلام حول العمل بحسب الاقتناع، فإن المفاد بذلك هو أن المضمون سلطة تحكمني. إنها سلطتي وأنا صاحبها. لكن هذه السلطة تسيطر عليَّ سيطرة سلطان السريرة بحيث إنها بعد مدينة أكثر بوجودها إلى الفكر والفحص.

وما هو جدير بالملاحظة هو أن قلبي بذرة لمضمونه بحيث يمكن التسليم بذلك تمام التسليم. لكن ذلك لا يعني الكثير. إنه النبع وهذا يعني مثلاً أنه الكيفية الأولى التي يظهر بحسبها مثل هذا المضمون في الذات، أي إنه محله الأول وموضعه. فأولاً قد يكون للإنسان إحساس ديني وقد لا يكون. وبالفعل فإن القلب يكون في الحالة الأولى بذرة. لكن البذرة كما في مثال النبات هي الحبة، وهي كيفية وجودها منقبضة وغير منبسطة. وهي في ذلك المثال كيفية لب محتجب كذلك.

لكن هذه البذرة التي تبدأ بها حياة النبتة ليست في الحقيقة إلا أول الأمر. وما هي كذلك إلا في الظاهر وعلى نحو العيني المعيش. فهي أيضاً المنتج والحصيلة والأمر الأخير. إنها حصيلة كل الحياة المتطورة للشجرة. وهي تتضمن في ذاتها هذا التطور التام لطبيعة الشجرة. وإذن فكونها أصلاً للشجرة ذاك ليس إلا أمراً نسبياً.

وكذلك الشأن بالنسبة إلى الإحساس. فالمضمون كله موجود بكيفيته المحتجبة في وجودنا الفعلي الذاتي. لكن أن يكون هذا المضمون بما هو ما هو منتسباً إلى الإحساس بما هو ما هو فأمر

مختلف تمام الاختلاف. فالمضمون الذي من جنس الإله مضمون كلي في ذاته ولذاته. وكذلك الأمر بالنسبة إلى مضمون الحق وحقيقة الواجب للإرادة العاقلة.

فأنا إرادة ولست مجرد شهوة. وليس عندي نزوع مجرد. فالأنا هو الكلي. ولكن من حيث أني إرادة، فأنا في حريتي وفي كليتي ذاتها في كلية قراري الذاتي. وإرادتي عاقلة، بحيث إن خاصيتها هي أساساً خاصية كلي، وهي خاصية بمقتضى المفهوم الخالص. إن الإرادة العاقلة تختلف كلّ الاختلاف عن الإرادة العرضية، وعن الإرادة التي تكون بمقتضى دوافع عرضية وميول. الإرادة العاقلة تحدد ذاتها بمقتضى مفهومها. والمفهوم الذي هو جوهر الإرادة هو الحرية الخالصة. وكل خاصية للإرادة العاقلة هي بسط[1] الحرية والبسط الذي يصدر عن البسط هو الواجب.

ومثل هذا المضمون ينتسب إلى المعقولية. إنه الخاصية الناتجة عن المفهوم الخالص والحاصلة بمقتضاه. وهي تنتسب كذلك إلى الفكر. فالإرادة لا تكون عاقلة إلا ما كانت مفكرة. ومن ثم فالإنسان ينبغي أن يتجاوز التصور المعتاد الذي بمقتضاه تكون الإرادة والعقل مجالين مختلفين. والإرادة دون فكر لا يمكن أن تكون عاقلة، ولا يمكن من ثم أن تكون خلقية. وكذلك بالنسبة إلى الإله، فقد سبق أن ذكرنا أن هذا المضمون ينتسب كذلك إلى الفكر، وأن الأرضية التي يدرك عليها هذا المضمون ويخلق هو الفكر.

والآن فإذا كنا قد سمينا الإحساس المحل الذي يظهر فيه الإله بصورة مباشرة، فإننا بذلك لم نلتق فيه بالوجود والموضوع والإله كما اشتقنا إلى ذلك، وبالذات فإننا لم نلتقِ بالإله باعتباره حرّاً وفي ذاتهِ ولذاتهِ. فالإله موجود. وهو قائم بذاته في ذاته ولذاته. وهو حرٌ. وهذا القيام بالذات، والوجود الحر لا نجده في الإحساس. ودون ذلك حضورا في الإحساس المضمون بما هو مضمون موجود في ذاته ولذاته، بل يمكن أن يوجد فيه أي مضمون كان. وإذا كان ينبغي أن يكون الإحساس إحساساً حقيقياً ومن طبيعةٍ حقيقيةٍ، فإن ذلك لا يكون إلا من خلال مضمونه، إذ ليس الإحساس من طبيعة حقيقية بسبب كونه إحساساً.

تلك هي طبيعة الأرضية التي للإحساس والخاصية التي تنتسب إليه. فما هو إحساس هو

---

(1) تعليق المترجم: نستعمل بسط مقابل قبض للدلالة على الانتفيكلونج تجنباً لكلمة تطور التي تفيد حكما قيماً على اتجاه البسط في حين أن القصد هو تخلق الكائن وظهور ما هو كامن فيه دون تحديد لوجهة الحصيلة تطوراً أو تدهورا.

مضمون ما أياً كان مع إحساس المحسّ بذاته في نفس الوقت. ففي الإحساس نتمتع بذاتنا وبامتلائنا بموضوع الإحساس. وإذن فالإحساس هو من ثم شيء تحكمي، لأن الإنسان يجد فيه خصوصيته ماثلةً أمامه. فمن يعش في الأمر نفسه وفي العلوم وفي الممارسة ينسى ذاته فيها. وليس له بذلك أي إحساس ما كان الإحساس ذكرانه لذاته. وهو حينئذٍ يكون في ذلك النسيان لذاته حاضراً لخصوصه أقل ما يمكن. أما كبر الذات وفرحها الذات التي لا تحب شيئاً وتحفظ ذاتها وتريد أن تبقى في الاستمتاع بذاتها وتحتج بإحساسها الخاص، فيجعلانها لهذه العلة لا تصل إلى الفكر والعمل الموضوعيين. إن الإنسان الذي يقتصر همّه على الإحساس يكون مجرد مبتدئ في العلم والعمل إلخ...

وإذن فعلينا الآن أن نلتفت إلى أرضية أخرى. لم نجد الإله في الإحساس سواء بحسب وجوده القائم بالذات، أو بحسب مضمونه. وفي العلم المباشر لم يكن الموضوع موجوداً بل إن وجوده يقع في الذات العارفة التي تجد علة هذا الوجود في الإحساس.

وقد رأينا، انطلاقاً من خاصية الأنا التي تكوّن مضمون الإحساس، أن هذه الخاصية ليست مختلفة عن الأنا الخالص فحسب، بل هي كذلك مختلفة عن الإحساس في حركته الذاتية إلى حد يجد الأنا نفسه متحداً ضد نفسه. وحينئذٍ فهذا الفرق هو كذلك فرق ينبغي وضعه بحيث تتدخل فاعلية الأنا وتستبعد خاصيته باعتبارها ليست خاصيته فتضعها خارجها حتى تجعلها موضوعية. ثم إننا نقول إن الأنا في ذاته هو في الإحساس ويضع ذاته في الأعيان فتنفي كونيتُه التي يتضمنها في ذاته وجودَه العيني المعيش الخاص. وإذ يخرج الأنا خاصيته خارج ذاته فإنه يضعها في الأعيان وينسخ مباشرته بصورة عامة فيتجاوزها. ويدخل بذلك في دائرة الكلي.

إن خاصية الروح أو الموضوع بوصفه في الأعيان عامة وفي التحديد الموضوعي التام الذي للوجود الخارجي الموضوع في التحيُّزين المكاني والزماني، والوعي الذي يضعه في هذا الوجود في الأعيان والذي يتعلق به يمثلان الحدس الذي علينا أن ننظر فيه، وهو يبلغ تمامه باعتباره حدساً فنياً.

2. شكل الحدس

إن الفن أنتجته الحاجة الروحية المطلقة لتكون الفكرة الإلهية والروحية موضوعاً بالنسبة إلى الوعي، وفي المقام الأول بالنسبة إلى الحدس المباشر. فقوانين الفن ومضمونه إذ يحصلان في الروح هما الحقيقة ذاتها. إنهما إذن حقيقة روحية. لكنهما في هذا الوقت هما بحالٍ تجعلهما أمراً حسياً بالنسبة إلى الحدس المباشر. وإذن فالإنسان يعرض الحقيقة بوضعها في الأعيان فتكون موضوعة من قبله على نحو محسوس. وكما تظهر الفكرة المثال في الطبيعة ظهوراً مباشراً وتظهر كذلك في العلاقات الروحية فتكون في الكثرة المتنوعة والمشتتة، الأمر الحقيقي الموجود والمشار إليه هنا، فكذلك توجد الفكرة المثال التي ليست بعد مجموعة في مركز الظهور، بل تظهر بوصفها ما زالت في شكل الوجود ذي العناصر المتخارجة. إن ظهور المفهوم ما يزال غير موضوع الوضعَ المتناغم مع الحقيقة في الوجود المباشر. أما الحدس الحسي الذي ينتجه الفن فإنه بالضرورة ظهور أنتجه الروح، وهو ليس تشكيلاً حسياً مباشراً بل إن المركز الذي يحييه هو الفكرة المثال.

ففي الأمر الذي اعتبرناه محتوى الفن يمكن كذلك أن يوجد غير ما قدمناه حيننا هذا. فللحقيقة هنا معنى مضاعف. أولهما هو معنى حقيقة النقل الأمين بمعنى، أن يكون العرض مطابقاً للموضوع المعلوم عادة. وفي هذا المعنى يكون الفني شكلياً وتكون المحاكاة للموضوعات المعطاة أياً كان مضمونها. فلا يكون قانون الفن هنا هو الجمال. ولكن وفي حدود كون القانون هو ذاك، فإنه يمكن أن يبقى معتبراً شكلاً. وهو في هذه الحالة المعتادة يكون ذا مضمون محدود تماماً، كما يكون لحقيقي الحقيقة ذاتها. لكن هذه الحقيقة في معناها الحقيقي هي مطابَقة الموضوع لمفهومه أي للفكرة المثال. والفكرة المثال باعتبارها الأمر الحر، هي مضمون الفن الموجود في ذاته ولذاته، دون وساطة أي أمر عرضي، أو ظهور خارجي للمفهوم ظهوراً هزيلاً وتحكمياً. وهو في الحقيقة مضمون يخص العناصر الكلية والجوهرية، وحقائق الطبيعة والروح وقواهما.

والمعلوم أن الفنان عليه أن يعرض الحقيقة عرضاً يجعل الواقع للمفهوم فيه القوة والسلطان وواقعاً محسوساً في آن. فتكون الفكرة المثال هكذا في شكلها الحسي وفي تعينها الفردي هي الشكل الذي لا يمكن فيه تجنب عرضية ما هو حسي. والعمل الفني يتلقاه روح الفنان، فيحصل

في ذاته خلال ذلك التلقي التوحيد بين المفهوم والواقع. فإذا اعتزل الفنان فكرته بعد تنزيلها خارج ذاته وأتم عمله الفني فإنه يتركه ليعود (إلى ذاته).

وهكذا إذن فالعمل الفني باعتباره قد وُضع للحدس، هو أولاً موضوع خارجي (قائم في الأعيان) بصورة تامة موضوع لا يحس بذاته ولا يعلمها. إن الشكل والذاتية اللذين قدمهما الفنان في عمله الفني ليسا إلا خارجيين. فليست الذاتية هي الشكل المطلق الذي يعلم ذاته، وليست هي الوعي بالذات، بل العمل الفني تنقصه الذاتية التامة. وهذا الوعي بالذات مفقود في الوعي الذاتي، في الذات الحادسة. ومن ثم فبالمقابل مع العمل الذي ليس هو ذاته عارفاً بذاته يكون وجه الوعي بالذات مختلفاً. لكنه وجه ينتسب إليه بإطلاق وهو الذي يعلم المعروض في العمل الفني ويتصوره حقيقة جوهرية. والعمل الفني باعتباره ليس عالماً بنفسه هو عمل غير كامل في ذاته. وهو بسبب انتسابه إلى فكرة الوعي بالذات يحتاج إلى الإضافة التي يتضمنها بتوسط علاقة الوعي بالذات. ثم إنه في هذا الوعي تقع العملية التي بمقتضاها لا يبقى العمل الفني مقصوراً على كونه موضوع العملية التي تجعل الوعي بالذات متحداً معه، وإن بدا مختلفاً بالنسبة إليه. وتلك هي العملية التي تنسخ الطابع الخارجي الذي تظهر فيه الحقيقة في العمل الفني لتتجاوزها، فتقضي على العلاقة المباشرة الميتة تلك وتعمل على أن تعطي الذات الحادسة لذاتها الإحساس الواعي بكون جوهرها موجوداً في الموضوع. ولما كانت خاصية العودة إلى الذات من الطابع الخارجي تقع في الذات، فإنه يوجد انفصال بين الذات والعمل الفني. والذات يمكنها أن تنظر إلى العمل الفني بصورة خارجية تماماً. ويمكنها أن تحطمه أو أن تبدي نكتاً جمالية أو ملاحظات متعالمة بخصوصه. لكن تلك العملية الجوهرية بالنسبة إلى الحدس وذلك الاستكمال الضروري للعمل الفني، ينسخ هذا الانفصال المبتذل ويتجاوزه.

ففي النظرة الشرقية لجوهرية، الوعي ما يزال الوعي دون هذا الفصل بين الذات والعمل الفني. ومن ثم فالحدس الفني لم يكتمل بعد في هذه النظرة. ذلك أن الحدس الفني المكتمل يفترض متقدمة عليه حرية الوعي بالذات، حريته التي تمكّنه بأن يضع حقيقته وجوهره قبالته. فقد عرض بروس[1] صورة سمكة على مسلم في الحبشة. فقال له المسلم: «**ستشكوك السمكة يوم الدين لكونك لم تعطها روحاً**». إن الشرقي لا يكتفي بالشكل بل يريد الروح كذلك. وهو باقٍ

(1) دجيمس بروس في كتابه رحلات لاكتشاف منابع النيل في سنوات 1768–73 المجلد الخامس 1790.

في مرحلة الوحدة ولم يبلغ إلى مرحلة الفصل وإلى العملية التي تكون فيها الحقيقة ذات وجود جسماني دون روح في جانب، وفي الجانب الثاني يوجد الوعي بالذات الحَدْس الذي ينسخ هذا الفصل بين الروح والوجود الجسماني ويتجاوزه.

فإذا عدنا لنلقي نظرة على التقدم الذي حققته العلاقة الدينية خلال ما حصل من تطور إلى حد الآن، فنقارن الحدْس بالإحساس، وجدنا الحقيقة قد تكونت في موضوعيتها. لكن النقص في ظهورها هو أنها قد بقيت في القيام الحسي والمباشر، أعني في القيام الذي ينسخ ذاته هو بدوره فيتجاوزها، القيام الذي ليس موجوداً في ذاته ولذاته. كما يتبين من إنتاج الذات أنه لا يحصل على الذاتية والوعي بالذات إلا في الذات الحادسة. ففي الحدس تكون علاقة الدين كلها والموضوع والوعي بالذات عناصر متخارجة بعضها عن البعض. إن العملية الدينية لا تقع في الحقيقة إلا في الذات الحادسة. وهي لا تحتوي بعد على عملية تامة، بل إنها بحاجة إلى الموضوع الحسي المحدوس. ومن ناحية ثانية فإن الموضوع هو الحقيقة. لكنه يحتاج مع ذلك إلى الوعي بالذات الواقع خارجه حتى يكون حقيقياً.

إن التقدم الضروري الآن، هو التقدم الذي يجعل العلاقة الدينية كلها وبما هي ما هي وحدة فعلية. فالحقيقة تحصل على الطابع الموضوعي الذي يكون فيه مضمونها موجوداً بما هو في ذاته ولذاته، وليس مجرد أمر تضعه الذات. لكنه موجود جوهرياً في شكل الذاتية نفسها. وتحصل العملية بكاملها في حيز الوعي بالذات. وهكذا فالعلاقة الدينية هي التصور في المقام الأول.

3. شكل التصور

لن نتردد في التمييز بين الصورة ما هي؟ والتصور ما هو؟ فالأمر مختلف إذا قلنا إن لنا تصوراً. عن الإله عن قولنا إن لنا صورة عنه. ففي هذه الحالة الأخيرة بالذات نكون إزاء موضوعات حسية. فالصورة تستمد مضمونها من دائرة الحسي، وتعرضه في كيفية مباشِرة من وجوده وفي جزئيته وفي الطابع التحكمي لظهوره الحسي. ولما كان الخليط اللامتناهي للموجودات الجزئية كما هي حاضرة في الوجود العيني المباشر وكانت هذه الموجودات غير قابلة لأن تعرض عرضاً تاماً في كل تام، فإن الصورة تكون دائماً محدودة. وفي الحدس الديني الذي لا يستطيع عرض

مضمونه إلا في الصور، تتشتت الفكرة المثال في خليط من الأشكال يكون فيها الحدس الديني نفسه محدوداً ومتناهياً. إن الفكرة المثال الكلية التي توجد في دائرة هذه الأشكال المتناهية تقتصر على الظهور فيها، ولا تمثل إلا أساساً فتبقى بسبب هذه العلة محتجبة من حيث هي فكرة مثال.

أما التصور فهو بالمقابل مع الصورة قد سما إلى الفكر، إذ هو يرد في شكل الكلية، بحيث إن الخاصية الأساسية التي تتقوم بها ماهية الموضوع تتم المحافظة عليها وتتراءى للروح المتصوِّرة. فإذا قلنا على سبيل المثال «**عالم**» فإننا نكون قد جمعنا في هذا اللفظ كل هذا الثراء اللامتناهي ووحدناه. وعندما يُرد وعي الموضوع إلى هذه الخاصية الفكرية البسيطة، فإن ذلك هو التصور الذي لا يحتاج إلا للكلمة، حتى يظهر ذلك اللفظ (الظهور) البسيط الذي يبقى عند ذاته نفسها. إن المضمون المتعدد والمتنوع الذي يبسطه التصور يمكن أن يصدر عن الباطن وعن الحرية. ولذلك تجد عندنا تصوراً. عن الحق والأخلاق والشر. ويمكن كذلك أن يكون لنا تصور صادر عن استقراء من ظهور خارجي، كالحال مثلاً في المعارك والحروب عامة.

وعندما يكون الدين قد سما إلى شكل التصور، فإنه يكون في آن متضمناً شيئاً من الجدل الخصامي. فالمضمون لن يُرى مباشرة متعيناً في الحدس الحسي ولا على نحو يتوسل الصور، بل هو يُرى بصورة غير مباشرة عن طريق التجريد، ويكون الحسي، وما يتوسل الصور قد سما إلى الكلي. وبفضل هذا السمو يكون السلوك السلبي مقترناً بما يتوسل الصور. لكن هذا التوجه السلبي ليس مقصوراً على الشكل، بحيث إنه لا يكون موجوداً إلا في هذا الفرق بين الحدس والتصور، بل هو يعني المضمون كذلك. فبالنسبة إلى الحدس تقترن الفكرة المثال بكيفية عرضها اقتراناً على حال، يجعل الأمرين يبدوان أمراً واحداً. ويكون ما يتوسل الصور على نحو يجعل دلالته تفيد أن الفكرة المثال مقترنة جوهرياً بكيفية العرض ذاتها، ولا يمكنها أن تنفصل عنها. أما التصور فهو، بالمقابل مع ذلك، ينطلق من كون الفكرة المثال الحقيقية والمطلقة لا يمكن تصورها بواسطة صورة، وأن كيفية توسل الصور حد من المضمون. ومن ثم فهي تنسخ وحدة الحدس تلك، وتلغي وحدانية الصورة ودلالتها، وترفع هذه الدلالة إلى ذاتها.

وأخيراً فإن للتصور الديني دلالة الحقيقة، والمضمون الموضوعي. وبذلك فهو متوجه ضد كيفيات أخرى من كيفيات الذاتية، وليس ضد الكيفية التي تتوسل الصور فحسب. ففي مضمونه يوجد ما يصح في ذاته ولذاته وما يبقى ثابت الجوهر ضد اعتباري وظني وصلبا أمام

تحكمي وضد رغباتي وتخبطها.

ويتعلق ما أسلفنا بكيفية التصور عامة. أما بخصوص خاصيته الدقيقة فما يلي جدير بالملاحظة:

* رأينا أن التصور هو المضمون الجوهري، وقد وضع في شكل الفكر. لكنه بذلك لم يوضع بعد بوصفه فكرة. ومن ثم فلما قلنا إن التصور ذو توجه خصامي ضد الحسي وما يتوسل الصور، وأن سلوكه سلبي، فإن ذلك لا يتضمن أنه متحرر بالمطلق من الحسي وأنه قد يكون وضع نفس الشيء على نحو ذهني تام. إنما ذلك لا يتحقق إلا في الفكر الحقيقي الذي يسمو بالخصائص الحسية للمضمون إلى الخصائص الفكرية الكلية، إلى العناصر الباطنة من الفكرة المثال، وإلى التحديد الذاتي للفكرة المثال. ولما كان التصور ليس هو سمو الحسي العيني هذا ولا بلوغه إلى الكلي، فإن سلوكه السلبي ضد الحسي ليس هو شيئاً آخر غير أنه لم يتحرر من الحسي بحق، وأنه ما يزال متشاجناً معه تشاجناً جوهرياً ويحتاج إلى نفس هذه المعركة ضد الحسي حتى يكون ذاته. وإذن فالتصور ينتسب انتسابا جوهرياً إلى الحسي، إذ هو لا يستطيع أبداً أن يثبت جدارته باعتباره قائم الذات. ثم إن الكلي مما يعيه التصور ليس هو إلا كلي موضوعه المجرد، وما هو إلا ماهيته غير المحددة أو هو شيء تقريبي منه. وحتى يتم تحديده فهو يحتاج ثانية إلى ما هو محدد حسياً، وإلى ما يتوسل الصور. لكنه يقدم هذا الحسي في منزلة تجعله مختلفاً عن الدلالة، ولا يصلح إلا لجعل المضمون المختلف اختلافاً حقيقياً أمراً متصوراً..

ومن ثم فالتصور يبقى الآن في اضطراب ثابت بين الحدس الحسي المباشر وما هو فكري بحق. فالتحدد من طبيعة حسية، وهو مأخوذ من الحسي. لكن الفكري انضم إليه أو إن الحسي ارتفع إلى الفكر عن طريق التجريد. لكن كلا الأمرين الحسي والكلي لا يتداخلان بعد بصورة حميمة. فالفكر لم يسيطر سيطرة تامة على الخاصية الحسية، وحتى مع كون مضمون التصور هو بدوره كلياً، فإنه ما يزال مع ذلك مشوباً بخاصية الحسي ومحتاجا إلى شكل (الوجود) الطبيعي. ويبقى دائماً أن مرحلة الحسي هذه لا تقوم بذاتها.

وهكذا فإنه توجد عدة أشكال في الدين، نعلم منها أنها لا تُعتبر قد بلغت إلى مرحلة العقل الحقيقي. فعلى سبيل المثال ليست «ابن» و«**خالق**» إلا صورتين مستعارتين من علاقة طبيعية نعلم منها دون شك أنها لا ينبغي أن تؤخذ في (دلالتها) المباشرة، وأن الدلالة هي بالأحرى علاقة تفيد تقريباً ما تفيده تلك المفردات، وأن هذه العلاقة الحسية هي على الأغلب مطابقة في ذاتها للعلاقة المقصودة بحق عند الإله. ثم إنه عندما نتكلم على غضب الإله وعفوه وانتقامه، فإننا نعلم في الحين أن ذلك ليس مأخوذاً في معناه الحقيقي، بل ليس هو إلا مماثلات واستعارات. كما نجد كذلك صوراً كاملة، من ذلك أننا نسمع كلاماً على شجرة معرفة بالخير والشر. وفي أكل الثمرة يبدأ المتشابه بعد. فهل نعتبر الشجرة شجرة حقيقية وحادثة فعلاً في التاريخ وكذلك الأكل، أم هل نعتبر ذلك مجرد صورة؟ وإذا تكلمنا على شجرة معرفة الخير والشر، فإن الأمر هنا فيه من التنويع ما يفهمنا أن الكلام يتعلق بالمعرفة، وأنه لا وجود لثمرة محسوسة. ومن ثم فلا يكون المقصود أخذ الشجرة بالمعنى الحقيقي.

** كما أنه بالنظر إلى الحسي، فإن ما ينتسب إليه على نحو التصور ليس هو مجرد صورة، بل هو ما ينبغي أن يؤخذ بوصفه تاريخياً بما هو تاريخي. فيمكن أن يقص شيء ما على نحو تاريخي، لكننا لا نولي جدية حقيقية لذلك ولا نسأل عن جديته. فنحن نعامل الأمر كما نعامل ما يقصه هوميروس عن جوبيتار وغيره من الآلهة الأخرى.

ويوجد كذلك ما هو تاريخي وهو تاريخ إلهي على أية حال ينبغي أن يكون تاريخياً بالمعنى الحقيقي: **تاريخ عيسى المسيح**. فليس هذا مجرد أسطورة على نحو الصور بل هو شيء تاريخي بالمعنى التام. وإذن فهو منتسب إلى التصور. لكن له جانباً آخر كذلك: ففي مضمونه ما هو إلهي وما هو فعل إلهي، وما هو إلهي وما هو حدث لا زماني، وما هو عمل ربوبي بإطلاق. وهذا هو الباطن والحقيقي والجوهري من هذا التاريخ. وهو بالذات ما يمثل موضوعاً للعقل. وهذا الأمر المضاعف هو بصورة عامة موجود في كل تاريخ وجودَه في الأساطير. وبالفعل فإنه توجد أساطير يكون فيها الظهور الخارجي هو الغالب. لكن المعتاد هو أن مثل هذه الأسطورة تتضمن ضربَ أمثال من جنس أساطير أفلاطون.

فكل تاريخ يتضمن عادة هذه السلسلة الخارجية من الأحداث والأعمال، وهي أحداث إنسان وأحداث روح. وتاريخ دولة من الدول هو عمل روح عامة، وفعلها ومصيرها مصير روح شعب. ومثل هذا الأمر له في ذاته ولذاته بعدُ شيءٍ كلي. وإذا أخذنا الأمر بمعنى سطحي، فإنه يمكن القول إننا نستطيع أن نستمد عبرة من كل تاريخ. والعبرة التي يمكن أن تُستمد من التاريخ تتضمن على الأقل القوى الخلقية الأساسية التي تؤثر فيه والتي أنتجته. وهذه القوى هي باطنه، والجوهري منه. وبذلك فللتاريخ هذا الجانب المتشخص الشخصي إلى حد يبلغ أقصى ما هو متفرد. لكن فيه كذلك ما يقبل المعرفة من القوانين الكلية ومن قوى الأمر الخلقي. وهذه القوى ليست موجودة للتصور بما هو تصور، بل إن ما هو موجود له هو التاريخ على النحو الذي يُقص به التاريخ وفي ظهوره.

لكنه يوجد في مثل هذا التاريخ شيء للإنسان الذي لم تنل أفكاره ومفاهيمه التكوين المحدد بعد، فيحس بهذه القوى فيه وله منها وعي بهيم[1]. وعلى هذا النحو يكون الدين جوهرياً بالنسبة إلى الوعي العادي، وبالنسبة إلى الوعي الذي تلقى تربية عادية. وهو في المقام الأول مضمون قُدم تقديماً حسياً تقديماً توالى في الزمان ثم تشتت فتجاوز في المكان. والمضمون معيش وعيني ومتعدد. لكن له باطناً وفيه روح يؤثر في الروح. فالروح الذاتي يشهد للروح الذي يوجد في المضمون. ويكون ذلك أولاً بواسطة تعرف بهيم، من دون أن يكون هذا الروح قد تكون التكوين المناسب للوعي.

*** إن كل مضمون روحي وكل علاقة عامة هما أمر تصور متناه بواسطة الشكل، بحيث إن الخصائص الباطنة يتم تصورها كما تتعلق بذاتها تعلقاً بسيطاً ولها شكل القيام بالذات.

وعندما نقول إن الإله حكيم وخير وعادل، فإن مضمون هذا القول لدينا مضمون محدد. لكن كل هذه الخصائص المضمونية شخصية وقائمة بذاتها. والمفردات «و» و«أيضاً» هي كيفية الوصل في التصور. كما أن «حكيم» و«خير» مفهومان لم يبقيا من جنس التعبير بالصور والمحسوس أو بالتاريخي، بل هما خاصيتان روحيتان. لكنهما لم تحللا في ذاتهما ولم توضع

(1) في نشرة لاسون «وعي مفكر».

فروقهما بعد كما تتعالق فيما بينها، بل هما ليستا إلا على نحو مجرد ومعتبرتين بوصفهما علاقتهما البسيطة بذاتها. وفي حدود كون المضمون يحتوي بعد في ذاته على علاقات متعددة بالفعل، وكون العلاقة ليست إلا علاقة خارجية، فإن الوحدة الخارجية قد وضعت بهذه الصيغة «**شيء ما هو كذا ثم هو كذا ثم هو كذا ثم هو كذا**» بحيث يكون لهذه الخصائص أولاً شكل الطابع العرضي (الاتفاقي).

أو (يمكن القول) إن التصور يحتوي على علاقة ليست بعد قريبة من الفكر. فكون الإله خلق العالم على سبيل المثال يعتبره التصور علاقة ما تزال متصورة في شكل العرضية والخارجية. فمن جهة أولى يبقى خلق الإله في هذا التصور خلقا في ذاته، ويبقى العالم المخلوق من جهة ثانية. لكن العلاقة بين الإثنين لم توضع بعد في شكل الضرورة فيعبر عن تصورها إما بالمماثلة مع الحياة الطبيعية والحدوث، أو عندما تعرف بوصفها خلقاً، فهي تؤخذ باعتبارها ما هو لذاته مطلق الخصوصية وما لا يقبل الإدراك العقلي. ولكن إذا استعملنا عبارة «الفعل» الذي صدر عنه العالم فلا غرو أنه يكون شيئاً مجرداً. لكنه لم يصبح مفهوماً بعد. والمضمون الجوهري يقوم بثبات لذاته في شكل الكلية البسيطة التي يحتجب فيها، فيغيب عنه تحوله إلى غيره بتوسط ذاته ووحدته مع الغير، ولا يكون متحداً إلا مع ذاته. فينقص العناصر الفردية رابطة الضرورة ووحدة فروقها.

لذلك فبمجرد ما تحصل قفزة في التصور، قفزة تجعله يتصور علاقة اقتران جوهرية، فإنه يقيها في شكل ذي طابع عرضي ولا يتقدم نحو حقيقته في ذاتها، ونحو وحدته الأزلية المتخللة لذاتها. وعندئذٍ يحصل في التصور تلخيص فكرة العناية وحركات التاريخ في قضاء الإله وقدره الأزليين وتأسيسها. لكن علاقة الاقتران تُنقل في نفس الوقت إلى دائرة ينبغي أن تكون فيها غير قابلة للإدراك العقلي (للفهم)، ولا قابلة لأن تكون موضوع بحث. وهكذا فإن فكرة الكلي تكون محددة في ذاتها، كما تكون معبَّرا عنها فيقع التخلي عنها مرة أخرى مباشرة.

بعد أن رأينا خاصية التصور الكلية، يصبح علاج المسألة التربوية في العصر الحديث في محله هنا: **مسألة هل يمكن للدين أن يُعلم؟** إن المعلمين الذين يتحيرون فلا يدرون ما عليهم فعله في تعليم الدين، يعتبرون التعليم الديني أمراً غير مناسب. لكن الدين ذو مضمون ينبغي أن يُتصور تصور الموضوعات. وذلك يقتضي أن يكون هذا المضمون المتصور قابلاً لأن يُبلغ. فالتصورات. قابلة

للتبليغ بواسطة الكلمة. أما إحياء القلوب وتحريك المشاعر فهما أمر آخر. إنه ليس تعليماً، بل هو جعل المرء ذاته يهتم بشيء، وهو أمر يقبل دون شك أن يحققه الوعظ الخطابي. لكنه ليس معرفة نظرية. وفي الحقيقة فإننا إذا انطلقنا من الإحساس واعتبرناه الأول والأصلي ثم قلنا إن التصورات. الدينية تصدر عن التصورات.، فإن ذلك من ناحية أولى صحيح في حدود كون هذه الخاصية الأصلية موجودة في طبيعية الروح ذاته. لكن الإحساس من ناحية ثانية على درجة من عدم التحديد تجعل كل شيء يمكن أن يوجد فيه. ومعرفة ما يوجد في الإحساس لا تنتسب إليه بل لا نحصل عليها إلا بفضل التربية والنظرية التي تبلغ التصور. إن أولئك المربين يريدون أن يبقى الأطفال وبصورة عامة البشر في شعورهم الذاتي محبين ومحبي الإله. إنهم يقفون موقف أولياء الأطفال الذين يحبونهم وينبغي أن يحبوهم. وهم يفاخرون بالبقاء على محبة الإله ويدوسون بأقدامهم على كل القوانين الإلهية والإنسانية ويظنون ويقولون إنهم لم يعتدوا على الشعور بالمحبة. ولكن إذا كان ينبغي أن يكون الحب خالصاً، فلا بد أن يتخلص قبل ذلك من حب الذات، وأن يكون قد تحرر. والروح لا يكون متحرراً إلا إذا خرج من ذاته فاعتبر الجوهري قد أصبح مختلفاً قبالته فيكون بذلك قد لمح فيه الأسمى. ولا يعود الفكر إلى ذاته إلا إذا تعامل مع القوة المطلقة والموضوع المريع، وبعد أن يكون قد خرج إليه من ذاته وتحرر منه وتجاوزه، أعني أن خشية الإله هي شرط المحبة الحقيقية. فما هو حقيقي في ذاته ولذاته، ينبغي أن يظهر للوجدان باعتباره كائناً قائماً بذاته، يتخلى فيه العابد عن ذاته، ولا يحصل على الحرية الحقيقية إلا بفضل هذه الوساطة، وبفضل استعادته لذاته بعد ذلك.

فعندما تصبح الحقيقة الموضوعية موجودة لديّ، أكون حينئذٍ قد خرجت إلى الأعيان، ولا أبقي لذاتي شيئاً فأعقل في نفس الوقت هذه الحقيقة باعتبارها حقيقتي. وبذلك أكون قد حددت ذاتي. ولكني أحفظ ذاتي في ذلك ذاتي، باعتبارها خالصة وباعتبارها وعياً متحرراً من الشهوات. وهذه العلاقة أي الإيمان من حيث هو وحدة المضمون المطلقة معي هي نفسها الإحساس الديني. لكن هذه العلاقة تكون في آن على حال تجعل التعبير عنها بوصفها الموضوعية المطلقة التي للمضمون عندي. والكنيسة والمصلحون أدركوا الإدراك الصحيح ما يريدون بالايمان. فهم لم يقولوا إن الإنسان يحصل على النعيم بتوسط الإحساس والشعور، بل هو يحصل عليه بتوسط الايمان، بحيث إني أحصل على الحرية في الموضوع المطلق الذي

يقتضي بالأساس التخلص من فرحي بتحكمي الذاتي ومن قناعاتي الذاتية.

والآن فلما كانت المقارنة بين الإحساس الذي مضمونه خاصية الذات– ومن ثم فهو عرضي– والتصور الذي ارتفع بمحتواه إلى مستوى الموضوعية فإن ما يفضل به التصور الإحساس هو من جهة أولى كون المضمون فيه مبرراً بذاته وهو من جهة ثانية ضرورة التطور في الاقتران الجوهري مع الوعي بالذات.

أما فيما يخص المضمون لذاته، فإنه يعتد به في التصور باعتباره معطى لا يعلم منه إلا كونه كما هو. ثم يظهر أيضاً قبالة هذه الموضوعية المجردة والمباشرة اقتران بين المضمون والوعي بالذات باعتباره أولاً اقتراناً ما يزال من طبيعة ذاتية خاصة. وإذن فالمضمون في ذاته يلائمني، وشهادة الروح تعلمني إياه باعتباره حقيقة وتجعلني أجد فيه شرعية خاصيتي الجوهرية. وبالفعل وعلى سبيل المثال فإن فكرة صيرورة الإله إنساناً–**هذا المركز التأملي**–لها سلطان عظيم في ذاتها، سلطان يمنع كل مقاومة لنفاذه إلى الوجدان الذي لم تَشُبه ظلمة الاسترياء. لكن علاقة الاقتران بيني وبين المضمون لم تتطور بعد التطور الحقيقي، وهي لا تبدو إلا أمراً من جنس الغريزة. فالأنا الذي يتوجه إلى المضمون لا يكفيه أن يكون مجرد هذا الكائن البسيط والساذج، بل لا بد أن يكون بعد وفي ذاته عينها، قد أُعد متنوع الإعداد. من ذلك أن التفكير المبتدئ قد أدخل بعد على فكري الاضطراب الذي يبلغ في هذه المنطقة من الخطورة ومن دواعي التخوف، ما يصيب بالاهتزاز الخلقي كل ثبات في ذاتي وفي حياتي وفي العمل وفي الدولة. والآن فإن تجربة كوني لا أساعد نفسي، ولا أستطيع خاصة أن أعتمد على نفسي، وأن وضعية كوني ما زلت بعد أشتاق إلى أمر ثابت اعتصم به، فإن ذلك كله يجعلني أدبر عن الاسترياء فيقودني إلى التمسك بالمضمون في شكله المعطى. ولا شك أن هذا الإدبار إلى المضمون لا يكون بواسطة شكل الضرورة الباطنة، بل هو لا يكون إلا نتيجة لليأس من كوني لست خارج ذلك المضمون ولا داخله. وبالنسبة إلي فأني لا أعلم كيف أساعد نفسي إلا بتلك الخطوة أو قد أفكر في الكيفية العجيبة التي انتشر بها الدين وكيف تم للملايين أن يجدوا فيه الثقة والرضا والكرامة. وقد يُعتبر الابتعاد عن هذه السلطة الدينية أمراً مخيفاً، فيعيد المرء في المقابل الاستناد إلى سلطة رأيه الخاص. لكن ذلك يمثل كذلك تحولاً منحرفاً، لكون المرء بذلك يخضع سلطة الكلي إلى قناعته الشخصية، مطمئناً إليها في المقابل مع الكلي. والاطمئنان حينئذٍ قد يقتصر على الزعم أن ما

يجمع عليه الملايين لا بد أن يكون صحيحاً. وتبقى إمكانية أن يكون الأمر في ذاته على خلاف ذلك إذا أعدنا النظر فيه ثانية.

إن كل هذه الاستعمالات قابلة لأن تكون من أشكال الأدلة على حقيقة الدين. وقد حصلت فعلاً بهذا الشكل عند المدافعين عن الدين. لكن ما يحصل هنا لم يتجاوز شكل الاستدلال والاسترياء، شكل لا صلة له بمضمون الحقيقة في ذاته ولذاته، بل هو يتبين من جنس الغالب على الظن والاحتمال إلخ...لا غير. وبدلاً من النظر في الحقيقة في ذاتها ولذاتها فإن النظر إليها يكون في علاقتها بأوضاع وأحداث وأحوال أخرى. وفي كل الأحوال فإن علم الكلام الدفاعي يتجاوز الدفاع ويريد أن يصل خلال استدلاله إلى الفكر والقياس، ويريد أن يضع العلل المختلفة عن سلطة النقل أعني سلطة الإله القائلة وإن الاله المتصور تجلى للإنسان. ومن دون هذه السطلة النقلية لا يمكن لعلم الكلام الدفاعي أن يتحرك للحظة. لذلك فموقف أصحابه هو دائماً لعبة التداخل الدائمة بين الفكر والقياس وسلطة النقل أساساً. ولكن لما كان المتكلم لا يمكنه أن يتجنب في هذا الموقف الذهاب بالاستدلال إلى غير غاية، فإن تلك السلطة الإلهية الأسمى هي بدورها بحاجة أولاً إلى التأسيس، فتستند إلى سلطة. ذلك أننا لم نكن حاضرين ولم نر الإله كما هو عندما تجلى. ومن حضره ورآه هو دائماً غيرنا الذي يقص علينا ذلك ويؤكده لنا. وحتى هؤلاء الشهود أولئك الذين عاشوا الحدث التاريخي أو علموه أولاً ممن كانوا شهود عيان، فإنهم قد أجمعوا حسب قناعة أصحاب الكلام الدفاعي على المضمون الذي هو مضمون منفصل عنا في المكان والزمان. إلا أن هذا النقل ليس مضموناً بإطلاق. ذلك أن الأمر يتعلق بالكيفية التي يقف بها الوسيط الناقل بيننا وبين المضمون أعني الإدراك ذا الهيئة المختلفة عن إدراكنا. فالقدرة على الإدراك تتطلب العقل العادي وتكوينه (العلمي). ومن ثم فهي تحتاج إلى شروط لم تكن موجودة عند القدامى. فهؤلاء تنقصهم القدرة على إدراك التاريخ من حيث تناهيه، وعلى استخراج ما فيه من دلالة باطنة. ذلك أنه بالنسبة إليهم لم يكن نقيض الشعري والمبتذل قد تم وضعه بعد بدقته التامة. فإذا نزلنا الإلهي في التاريخي فإننا نقع دائماً فيما هو متأرجح وغير ثابت، أعني فيما هو ذاتي لكل ما هو تاريخي. فالمعجزات التي يقصها الحواريون تتنافى مع العقل المبتذل والكفران. وهي بحسب الجانب الموضوعي تمثل عدم التناسب بين المعجز والإلهي.

ولكن إذا كانت هذه الكيفيات كلها تتوسط كذلك للوصل بين نسق مضمون التصور والوعي بالذات عندما يكونان قد بلغا غايتهما، وإذا كان استدلال علم الكلام الدفاعي قد بلغ إلى القناعة بفضل تصنعه للعلل، وإذا كنت أنا قد وجدت فيه الثقة والاطمئنان إلى مضمون الدين الذي يستجيب لحاجاتي ونوازعي وآلام قلبي، فإن ذلك كله ليس حصوله على هذا النحو إلا أمراً عرضياً ومصادفة وهو مرتبط بكون موقف الاسترياء والوجدان بالذات لم يشعرني بالاطمئنان بعد بأن أمراً سامياً قد استيقظ في ذاتي. وإذن فهذا أمر مرتبط بنقص عرضي.

فلست مجرد هذا القلب والوجدان، أو هذا الفكر الغافل الذي يخضع لعلم الكلام الدفاعي المتعاقل، الفكر الساذج والمعاند الذي لا يمكنه إلا أن يفرح بما يقدم له علم الكلام الدفاعي مما يتطابق مع ما يراه من العلل المزعومة، بل إن لي كذلك حاجات أخرى أسمى منها. كما أني محدد عينياً. كذلك على نحو تام البساطة والكلية، بحيث تكون خاصيتي خاصية ذات بساطة خالصة، أعني أني أنا مطلق العينية، وأني فكر محدد لذاته وفي ذاته باعتباري المفهوم. وهذه كيفية أخرى أن أكون موجوداً وجوداً عينياً. وأنا لا أبحث عن الاطمئنان لقلبي، بل إن المفهوم هو الذي يطلب الاستجابة لحاجته. وبالمقابل مع هذا الأمر يكون المضمون الديني على نحو التصور محافظاً على شكل الطابع الخارجي. وحتى لو كان الكثير من أصحاب الوجدان العظيم والثري وكان الكثير من ذوي الحس العميق، قد وجدوا في الحقيقة الدينية ما يرضيهم، فإن ذلك ليس هو بعدُ المفهومَ. فذلك الفكر العيني في ذاته والذي لم يجد ما يرضيه بعد هو الذي يمثل أولاً ما يمد النزوع إلى الفحص العقلي بالشرعية. وإذا كانت كلمة «**عقل وفحص عقلي**» الكلمة غير المحددة في ذاتها ولذاتها ليست مقتصرة على أي شيء يوجد مما أنا متيقن منه باعتباره تحديداً خارجياً، بل كانت دالة على الفكر في ذاته المحدد بكون الموضوع ثابتاً بذاته بالنسبة إليّ ومتأسساً في ذاته، فإن المفهوم عندئذٍ يكون باعتباره فكراً كلياً ما هو في ذاته متشخصاً ويبقى في تشخصه متحداً مع ذاته (هو هو). أما أي مضمون آخر لدي من العقلي في علاقته بالإرادة والعقل، فذلك هو الجوهري دائماً، وهو كوني أعلم أن مثل هذا المضمون متأسس في ذاته، وأني حاصل على الوعي بالمفهوم أعني أنه ليس عندي مجرد الاقتناع واليقين وما يناسب غير ذلك من المبادئ التي يظن أنها حقيقية والتي أضّمنها إياها، بل هو كوني حاصلاً على الحقيقة بما هي حقيقة في شكل الحقيقة في شكل المعين المطلق وما هو بصورة

مطلقة وخالصة متطابق مع ذاته.

وذلك هو المقصود بكوني أرجع التصور إلى شكل الفكر. وتحديد الشكل ذلك هو ما تضيفه إليه معرفة الحقيقة الفلسفية. فيتبين من ذلك أن هَمّ الفلسفة ليس أدنى عندها أن يتعلق بمصادمة الدين وأن تزعم مثلاً أن مضمون الدين لا يمكن أن يكون في ذاته عينها حقيقة، بل الأحرى أن الدين هو بالذات المضمون الحقيقي غير أنه في شكل التصور. والفلسفة ينبغي ألا تتصور أن الحقيقة الجوهرية لم تظهر أولاً إلا فيها، ولا أن تعتبر البشرية قد انتظرت الفلسفة حتى يتلقى وعيُها الحقيقة.

III. في ضرورة العلاقة الدينية وفي توسطها في شكل الفكر

إن التناسق الباطن والضرورة المطلقة اللذين يحصل خلالهما تحويل مضمون التصور إلى فكر ليسا شيئاً آخر غير المفهوم في حريته، بحيث يكون مضمونه خاصية للمفهوم ومتناغماً مع الأنا. فالخاصية هنا هي ببساطة خاصيتي أنا وموضوع الروح فيه هو عين ماهيته. وكونه معطى وسلطة النقل والطابع الخارجي للمضمون كل ذلك يزول بالقياس إلي.

وهكذا فإن الفكر يقدم للوعي بالذات علاقة الحرية المطلقة. والتصور ما يزال تابعاً لدائرة الضرورة الخارجية، إذ إن مكوناته لما كانت كلها متعالقة، فلا بد ألا تتخلى عن قيامها بذاتها لكي تحقق ذلك التعالق. أما العلاقة في الفكر فإنها على العكس علاقة ما هو من طبيعة الفكرة المثل، بحيث إنه لا وجود لشكل يبقى منفصلاً وقائم الذات، بل هو يكون بالأحرى ظاهراً من الوجود بالنسبة إلى الأشكال الأخرى. وهكذا فكل فرق وكل تشكل يكون أمراً شفافاً وليس أمراً معتما. ولا شيء يبقى بالنسبة إليه غير قابل لأن ينفذ فيه. ومن ثم فالفروق ليست تلك الفروق القائمة بذاتها والقادرة على مقاومة غيرها، بل هي موضوعة في شكل الفكرة المثال. وعلاقة عدم الحرية مثلها مثل علاقة المضمون، وكذلك علاقة الذات كل ذلك زال الآن، لأن ملاءمة المضمون المطلقة جعلته ينضوي في الشكل. والمضمون حر في ذاته. وظهوره في ذاته هو صورته المطلقة. والذات تجد في الموضوع فعل الفكرة المثال فعل المفهوم الموجود في ذاته ولذاته فعله الذي هو إياه ماثلا أمامه.

وإذ نعرض الآن الفكر وتطوره فعلينا أن نرى في المقام الأول كيف:

1. يظهر الفكر في علاقته بالتصور أو بالأحرى كيف يظهر باعتباره جدلية التصور الباطنة؟

2. ثم مباشرة كيف يحاول أن يكوّن الوسيط المقومات الأساسية للعلاقة الدينية باعتباره استرياءً؟

3. وأخيراً كيف يكتمل بوصفه الفكر التأملي في مفهوم الدين ويتجاوز الاسترياء باعتبار الفكر التأملي الضرورة الحرة للفكرة المثال؟

1. جدلية التصور

* إن مما ينبغي الانشغال به هنا أولاً هو كون الفكر يقضى على شكل البساطة، هذا الشكل الذي يكون عليه مضمون التصور. وذلك هو بالذات ما تُلام عليه الفلسفة عادة، عندما يقال إنها لا تبقي على شكل التصور، بل هي تغيِّره أو تلغيه من المضمون. ولأن ذلك الشكل يُعتبر، بالنسبة إلى الوعي العادي، مقترناً بالحقيقة، ظن البعض أن تغيير الشكل يضيِّع المضمون والأمر في نفسه. فيعتبر ذلك التغيُّر الشكلي اضطراباً. وعندما تحول الفلسفة ما هو في شكل التصور إلى شكل المفهوم تحصل في الحقيقة صعوبة الفصل بين المضمون من حيث هو ما هو، أو الفكرة وما ينتسب إلى التصور من حيث هو تصور. إلا أن محو بسيط التصور يقتصر أولاً على تصور مَا في هذه الخصائص البسيطة المختلفة وبيانه، بحيث يصبح معلوماً من حيث هو متنوع ومتعدد في ذاته. ويحصل ذلك لنا في آن بمجرد أن نسأل: **ما هذا ؟** فالأزرق (مثلاً) تصور حسي. ولو سألنا: **ما الأزرق؟** فإننا لا نتردد في أن نشير إليه حتى نحفظ الحدْس. وهذا الحدْس هو بعد متضمن في التصور. ولكننا بالأحرى نريد بهذا السؤال عند قصدنا ذلك جدياً أن نعلم المفهوم، نريد أن نعلم الأزرق باعتبار علاقته بذاتِهِ خصائص مختلفة والوحدة المتصلة به. فالأزرق هو حسب نظرية **جوته** وحدة مؤلفة من النور والظلمة. وهو في الحقيقة على حال تجعل الظلمة هي الأساس. وما يشوب هذه الظلمة أمر آخر أمر منير، وسوف نرى من خلاله هذه الظلمة. فالسماء ليل وظلمة والنور منير، وبواسطة هذا الوسط المنير نرى الأزرق.

هكذا هو الإله بما هو مضمون التصور. لكنه ما يزال في شكل البساطة. ولنفكر الآن في هذا المضمون البسيط. فعلينا حينئذٍ أن نقدم خصائص مختلفة تكون وحدتها أو ما

يمكن أن نسميه جملتها وبصورة أدق وحدتها هي الموضوع. فالشرقيون يقولون: إن للإله جملة لا متناهية من الأسماء، أعني من الخصائص المحددة. ولا يمكن أن نحصر ما هو بالقول. ولكن إذا كان علينا أن ندرك مفهوم الإله، فعلينا أن نقدم خصائص مختلفة وأن نردها إلى دائرة ضيقة بحيث يصبح قابلاً للتصور بفضل هذه الدائرة ووحدة خصائص الموضوع.

** وتوجد مقولة أكثر دقة: ففي حدود كون شيء ما موضوع فكر، فإنه يوضع في علاقة مع غيره، فيكون الأمر إما أن الموضوع في ذاته يُعلم باعتباره علاقة بين أمور مختلفة فيه هو ذاته، أو أنه يُؤخذ باعتباره علاقةً بينه وبين غيره الذي نعلمه خارجه. وفي التصور نجد دائماً خصائص مختلفة تكون إما منتسبة إلى «**كل ما**» أو متجاورة بعضها خارج البعض الآخر.

أما في الفكر فإن ما يبلغ الوعي هو تناقض هذه الخصائص التي ينبغي أن تكون وحدة في الوقت نفسه. وإذ تتناقض فلا يبدو ذلك نافياً عنها قابلية الوحدة. فعلى سبيل المثال إذا كان الإله خيراً وعادلاً أيضاً، فإن الخير يناقض العدل. وكذلك فالله قادر على كل شيء وحكيم. فيكون حينئذٍ من جهة أولى القوة التي تكون كل قوة أخرى عدماً بالقياس إليها. لكن هذا النفي لكل ما هو محدد يناقض الحكمة. فالحكمة تقتضي شيئاً محدداً ولها غاية وهي حد من اللامحدد الذي هو القوة. وفي التصور تتجاور الأشياء بسلام. فالإنسان حر وهو كذلك مضطر. وفي العالم يوجد الخير وكذلك الشر. أما في الفكر فإن هذه الأمور تتعالق فيما بينها فيظهر التناقض للعيان.

ومن خاصيات فعل الفكر الاستريائي أنه يظهر بوصفه حصاة مجردة، ويتجه وجهة التصور كما يرتسم في الخصائص الباطنة والعلاقات بالحسي وبالطبيعي أو بصورة عامة بالكيفية الخارجية. وإلا كيف يكون للحصاة الاستريائية دائماً مفروضات المتناهي، وكيف لها أن تولي لها القيمة فتجعلها قاعدة أو معياراً، وتعارض الفكرة المثال والحقيقة المطلقة وتصادمهما،كما تجعل الخصائص الحسية والطبيعية التي يريد التصور أن يعلم فيها فكرة الكلي مع ذلك وفي آن فكرته التي تعرف عليها أن يجعلها علاقات متناهية تامة التحديد، ويحافظ على هذا التناهي بقوة ثم يعتبر التصور خطأ؟

إن فاعلية الحصاة هذه ماتزال من بعض الوجوه محتوية على جدل التصور الحقيقي. وفي ذلك تكمن الأهمية المهولة للتنوير في الأهمية التي مثلت فاعلية هذه الحصاة بالنسبة إلى تنوير الفكر. لكن جدلية التصور سعت بذلك من بعض الوجوه الأخرى إلى تخطي مداها الحقيقي فتحولت إلى مجال التحكم الشكلي.

من ذلك مثلاً أن تصور **الخطيئة الموروثة** يتضمن علاقة الفكر الجوانية. وإدراكها فيه هو في آن حاصل على نحو الخاصية الطبيعية. ولكن إذا كان التصور هذا نوع تعبيره، فإنه يريد أن يعلم بلفظة «**خطيئة**» الوجه الطبيعي الذي يوجد في خاصية الإرث والذي سما إلى دائرة الكلي. أما الحصاة فإنها بالمقابل تدرك العلاقة على نحو التناهي ولا تفكر إلا في الملكية الطبيعية (الموروثة) أو في المرض الموروث. وبالفعل فإننا في هذه الدائرة نسلم بأنه من المصادفة أن يرث الأبناء ثروة الآباء أو أمراضهم. ذلك أن أبناء الأشراف يرثون ثروة آبائهم أو أمراضهم دون جدارة أو جرم. أما لو فكرنا إلى أبعد من ذلك ورأينا أن حرية الوعي بالذات، أسمى من علاقة الصدفة هذه وأنه في المجال الروحي للخير كل إنسان يتحمل وزر فعله، فإنه يكون من اليسير أن نبين التناقض في كون ما ينتسب بالمطلق إلى حريتي ينبغي أن يقع عليَّ من مكان مغاير وعلى نحو طبيعي وغير معلوم وبصورة خارجية.

والأمر على مثال ذلك عندما تعارض الحصاة تصور الثالوث. ففي هذا التصور كذلك يقع إدراك هذه العلاقة الفكرية الجوانية على نحو الأمر البراني. ذلك أن العدد هو الفكر في خاصية الوجود الخارجي المجرد. لكن الحصاة تتشبث بهذا الطابع الخارجي دون سواه وتبقى ثابتة على الأعداد، فتجد كل واحد من أعداد الثالوث خارج الآخر بصورة تامة وقبالته. وعندما نجعل خاصية العدد هذه أساساً للعلاقة، فإنه يكون من التناقض التام بالفعل، أن يعد تخارج الأعداد التام هذا ينبغي أن يكون مع ذلك وفي آن واحداً.

*** وهنا تَرِد أخيراً مقولة الضرورة. ففي التصور «**يوجد**» يوجد مكان. والفكر يشتاق إلى معرفة الضرورة. وتتمثل هذه الضرورة في كون المضمون لا يقوم في الفكر باعتباره موجوداً، وباعتباره خاصية بسيطة مأخوذة في هذه العلاقة البسيطة بذاتها، بل هو

بالجوهر علاقة بالغير وعلاقة بين أمور مختلفة.

وإليك ما نسميه ضرورياً: فعندما يكون أمر أول موجوداً ويوضع بسبب ذلك أمر ثان (موجوداً)، ولا تكون خاصية الأول موجودة إلا ما كانت خاصية الثاني موجودة والعكس بالعكس، (تكون هذه العلاقة علاقة ضرورية)[1]. وبالنسبة إلى التصور فإن المتناهي موجود. لكن المتناهي بالنسبة إلى الفكر ليس هو إلا نوعاً من الموجود، وليس هو موجوداً لذاته بل هو يقتضي لوجوده وجودَ غيره و(من ثم فـــ)ـهو موجود بغيره. وبالنسبة إلى الفكر عامة والفكر المحدد خاصة، وبصورة أدق بالنسبة إلى الإدراك العقلي فإنه لا شيء يوجد وجوداً مباشراً. فالمباشرة هي مقولة التصور الرئيسية، حيث يعلم المضمون في علاقته البسيطة بذاته. أما بالنسبة إلى الفكر، فإنه لا يوجد إلا ما كان بالجوهر وجوده وجوداً بالوساطة. وهذه هي الخصائص المجردة والكلية. وذلك هو الفرق المجرد بين التصور الديني والفكر.

فإذا نظرنا بأكثر دقة في هذه المسألة من خلال علاقتها بمجالنا، وجدنا أن كل الأشكال المباشرة من المعرفة والإيمان والإحساس إلخ... تعود في هذا المضمار إلى جانب التصور. فتكون المسألة هنا: **هل الدين ومعرفة الإله أمر مباشر أم هو أمر غير مباشر؟**

2. توسط الوعي الديني في ذاته عينها

وإذ قد انتقلنا إلى تحديد الفكر والضرورة ومن ثم إلى الوساطة النظرية، فإن مطلب مثل هذه المعرفة اللامباشرة يدخل في تناقض مع المعرفة المباشرة. وهذا التناقض هو ما علينا النظر فيه أولاً.

أ. المعرفة المباشرة والتوسط.

يوجد رأي كثير العموم والتوكيد، على أن معرفة الإله لا تكون إلا معرفة مباشرة. فاعتبار أمر معرفة الإله (لا يكون إلا) كذلك يعد واقعة من واقعات وعينا (المعاصر). لكن تصورنا عن الإله (بل واليقين) أن وجوده ليس مقصوراً على الوجه الذاتي وعلى الوجود فينا بل إن الإله موجود كذلك (خارج أذهاننا). فيقال إن الدين أي معرفة الإله ليس إلا اعتقاداً، وعلينا

(1) تعليق المترجم: قارن هذا الكلام بتعريف الغزالي للضرورة في المقالة السابعة عشرة من تهافت الفلاسفة عند كلامه على السببية التي ينفي أن تكون علاقة ضرورة.

استثناء العلم غير المباشر، لأنه يفسد اليقين ووثاقة الاعتقاد والمضمون الذي هو عقد. والفكر العيني والإدراك العقلي علم غير مباشر. لكن كون العلم مباشراً أو غير مباشر كلاهما تجريد وحيد البعد (سواء قلنا بـ)ـهذا أو (بـ)ـذاك. والرأي والافتراض ليس في الظن أن أحدهما لكأنه (ممكن) باستثناء الثاني هذا أو ذاك لذاته، (فيكون) أحدهما مفصولاً عن الثاني، أو لكأن هذا الرأي هو الرأي الصحيح والحقيقتان اللتان ينبغي التصريح بهما. لكننا سنرى لاحقاً أن الفكر الحقيقي والإدراك العقلي يجمع في ذاته العلمين المباشر وغير المباشر كليهما وهو لا يستثني أياً منهما.

* ينتسب استنتاج أمر من أمر آخر إلى العلم اللامباشر، أعني إلى القول بتبعية إحدى الخصائص أو بمشروطيتها أعني شكل التفكير. أما الفكر المباشر فإنه يستبعد كل الفروق وضروب الاقتران هذه، وليس له إلا علم بسيط، واقتران وحيد هو الشكل الذاتي ثم الحكم: **يوجد كذا أو الأمر هو كذا.** وما دمت أعلم علم اليقين أن الإله موجود، فإن علاقة الاقتران المعرفي هي علاقة الاقتران عندي بين هذا المضمون ووجودي. فوجودي يقيني وكذلك وجود الإله—وجودي ووجود الإله أمران مقترنان وعلاقة الاقتران بينهما هي الوجود. وهذا الوجود وجود بسيط، وهو في آن وجود مزدوج: (وجودي ووجود الإله).

ففي العلم المباشر يكون هذا الاقتران تام البساطة، فيقضى على ضروب العلاقة الأخرى كلها. ونحن بدورنا نريد أولاً أن نكنه ذلك على نحو من الوجود العيني، أعني من منطلق نفس الموقف الذي يقفه العلم المباشر. وذلك هو ما نسميه بصورة عامة العلم العيني: **إني أعلم الاله علماً مباشراً، إنه واقعة في وعيي وأجد في ذاتي تصور الإله وأنه موجود.** وموقف (أصحاب هذه النظرة) هو أنه لا يصلح إلا العلم المباشر. (فعندهم أنه) ليس علينا أن نذهب إلى أبعد مما نجده في وعينا. أما لماذا أجد ذلك؟ ولم هو ضروري؟ فهما مما لا يُسأل عنه. ذلك أن هذا السؤال يؤدي إلى المعرفة. وهذا هو الشر بعينه، الشر الذي ينبغي تجنبه. وهنا يوضع سؤال المعرفة العينية: **هل يوجد علم مباشر؟**

إن من العلم اللامباشر علم الضرورة. فما هو ضروري له علة. إنه ما يجب أن يكون. إنه بالجوهر أمر آخر يقتضي ليوجد كذا أن يوجد هو ذاته—وهنا نجد علاقة اقتران لأمر

مختلف. والوساطة (النظرية) لا تكون إلا في المتناهي الخالص. فالتأثير على سبيل المثال يؤخذ بوصفه شيئاً من جانب أول، والعلة باعتبارها شيئاً آخر من الجانب الثاني.

والمتناهي أمر تابع لأمر آخر. وليس هو في ذاته ولا لذاته قائماً بوساطة ذاته، بل إن من مقوماته أن يكون منتسباً إلى أمر آخر. فالإنسان تابع فيزيائياً. ولأجل ذلك كانت له بالضرورة طبيعة خارجية وكان شيئاً خارجياً. وهذه الأمور الطبيعية ليست من وضعه، بل هي تبدو حتى ضده، ولا يمكنه أن يثمِّر حياته إلا في حدود كون هذه الأمور الطبيعية قابلة للاستعمال.

إن وساطة المفهوم النظرية الأسمى ووساطة العقل، هي وساطته بين ذاته وذاته. فمن مقومات الوساطة النظرية ذلك التفريق والاقتران بين زوجين ومثل هذا الاقتران يتمثل في كون أمر ما لا يوجد إلاّ بوجود أمر آخر.. والمعلوم أن هذه الوساطة النظرية مستثناة من كيفية المعرفة المباشرة.

** ولكن حتى لو اقتصر سلوكنا العلمي على الكيفية الخارجية والعينية فإنه لا وجود لشيء مباشر أبداً، لا وجود لشيء تناسبه صفة المباشرة من دون صفة اللامباشرة، بل إن ما هو مباشر هو كذلك غير مباشر. والمباشرة هي ذاتها وبالجوهر ذات وساطة.

فكون الأشياء متناهية هو كونها ذات وساطة. والأشياء المتناهية مثل النجم والحيوان خُلقت ووُلدت. والإنسان الذي هو أب هو كذلك مولود ذو وساطة مثله مثل الأبن. فلو سألنا عن الأب لكان هو المباشر، وكان الابن مولوداً وذا الوساطة. لكن كل كائن حي فبوصفه والداً وبادئاً ومحدداً مباشرة، هو بدوره مولود (ومسبوق ومحدد بصورة غير مباشرة).

إن المباشرة تعني في العادة هذا التعلق المقصور على الذات، إذ الأمر يكون مباشراً في حدود كونه يستبعد العلاقة بالغير. وعندما نحدد هذا الوجود بما هو وما هو في علاقته بأحد طرفي العلاقة وبوصفه أثراً، فإن العلاقة تصبح بما هي وما هي أمراً ذا وساطة. وكذلك الأمر بالنسبة إلى العلة فهي ليست علة إلا لكونها ذات تأثير، وإلا فإنها ما كانت لتكون علة. وهي لا تكون علة إلا في هذه العلاقة وفي هذه الوساطة. إن كل ما يوجد–ولم نتكلم بعد على توسط الذات مع ذاتها–لا يوجد إلا في حدود كونه ذا

وساطة، وذلك لأنه يحتاج إلى غيره في وجوده، أعني في كونه مباشراً.

إن المنطقي هو الجدلي. وفيه يعتبر الوجود من حيث هو وجود أمراً غير حقيقي ومباشر. فحقيقة الوجود هي الصيرورة. والصيرورة هي خاصية كون الشيء متعلقاً بذاته وكونه مباشراً وتصوراً. تام البساطة. لكنه يتضمن الخاصتين كلتيهما: الوجود والعدم. ولا وجود لمباشر، وإنما هو بالأحرى مجرد حكمة مدرسية. فالمباشر لا يوجد إلا في (رأي) هذه الحصاة السيئة.

كما أن الأمر في العلم المباشر أمرُ ضرب خاص من المباشرة ونوعٌ خاص منها: **فلا وجود لعلم مباشر.** إنما العلم المباشر موجود حيث يغيب الوعي باللامباشرة (بالوساطة النظرية). لكن هذا العلم ذو وساطة. فلنا أحاسيس وهي مباشرة ولنا حدوس تبدو على شكل المباشرة. ولكن عندما يتعلق الأمر بالخصائص الفكرية فإنه ينبغي ألا نقف عند هذا الحد (=العلم المباشر) كما يحصل أولا، بل (علينا أن نسأل) هل إن الأمر هو بالفعل كذلك (=علم مباشر)؟

فلننظر في حدس ما. ها أنا موجود. ثم يوجد العلم والحدس. ثم يوجد شيء آخر هو موضوع أو خاصية ما، حتى لو لم تؤخذ بصورة موضوعية بل بوصفها ذاتية. ففي الإحساس أكون غير مباشر بفضل الموضوع وبفضل خاصية إحساسي. ويوجد دائماً مضمون ما، ولا بد هنا من زوجين (بينهما علاقة). والعلم تام البساطة. لكن لا بد أن أعلم شيئاً ما. ولو كنت علماً فحسب، فلن أعلم شيئاً إطلاقاً. وكذلك الشأن بالنسبة إلى الإبصار الخالص: ذلك أني لن أرى شيئاً إطلاقاً. فبوسعنا أن نسمي العلم الخالص علماً مباشراً. وذلك لأنه بسيط. لكن إذا كان العلم علِماً بالفعل كان العالِم والواعي كذلك حقيقيين فتوجد حينئذٍ علاقة وتوسط.

وبصورة أدق فإن الشأن هو كذلك بالنسبة إلى العلم الديني، أي كونه بالجوهر علماً غير مباشر وبوساطة. وليس دون ذلك أهمية أن نتجنب النظر إلى العلم ذي الوساطة بمجرده نظرة وحيدة البعد فنعتبره (لوحده) علماً فعلياً وحقيقياً. ذلك أنه أياً كان الدين الذي ننتسب إليه فإن كل إنسان يعلم أنه قد رُبي عليه، وأنه تلقى تعليماً دينياً فيه. وهذا التعليم وهذه التربية يُكَوِّنان لي علمي الذي يتوسط فيه التعليم والتكوين إلخ...

وإذا تكلمنا على الدين الوضعي، فإنه في كل الأحوال قد تجلى، وهو في الحقيقة موجود بشكل خارج عن الفرد. ذلك أن عقيدة الدين تُبلَّغ أساساً بواسطة التجلي. وهذه الوضعيات—العرض التعليمي للعقيدة والتجلي—ليست بالأمر الاتفاقي والعرضي، بل هي جوهرية. وهي في كل الأحوال ذات صلة بعلاقة خارجية. وكونها علاقة خارجية لا يعني أنها بذلك غير جوهرية.

فلو التفتنا الآن إلى الجانب الآخر الجانب الباطن ونسينا أن العقيدة والقناعة هما أمر ذو وساطة، فإن موقفنا سيكون موقف النظر فيهما في ذاتهما. فهاهنا ندرك أن دعوى العلم المباشر تسقط. فنحن نعلم الإله مباشرة، وهذا تجل يقع في ذواتنا. وهذه القضية قضية عظمى ينبغي علينا أن نتمسك بها تمسكاً جوهرياً، إذ هي تتضمن القول، إن التجلي الوضعي لا يمكن أن ينتجه الدين على نحو يجعله منتجاً آليا لكأنه تأثير خارجي وُضع في الإنسان وضعاً خارجياً.

وفي هذا المعنى ما سبق أن قاله أفلاطون قديما: إن الإنسان لا يتعلم شيئاً، بل هو يتذكر، وأن ما يتذكره شيء يحمله الإنسان من الأصل في ذاته. وبعبارة خارجية وغير فلسفية، فإن ذلك يعني أنه يتذكر مضموناً كان قد علمه سابقاً في وضعية متقدمة من وجوده. والفكرة في هذه القولة الأفلاطونية عرضت عرضاً أسطوريا. لكن ذلك يعني هنا أن الدين والحق والأخلاق وكل ما هو روحي، كل ذلك يكفي تحريكه في الإنسان (لأنه سابق الوجود فيه). وكون الإنسان روحياً في ذاته يجعل الحقيقة كامنة فيه. ولا يتعلق الأمر إلا بإيصالها إلى الوعي.

إن الروح يشهد للروح. وهذه الشهادة هي طبيعة الروح وحقيقته الجوانية. وهذه الخاصية المهمة هي أن الدين ليس أمراً وُضع في الإنسان من خارجه، بل هو قائم فيه ذاته، قائم في عقلة وفي حريته خاصة. وعندما نتجرد من هذه العلاقة وننظر فيما يمثله هذا العلم وكيف يتهيأ هذا الإحساس الديني والتجلي الذاتي في الروح، فإن ذلك يكون دون شك من طبيعة مباشرة مثلها مثل كل علم. لكنها مباشرة تتضمن كذلك توسطاً في ذاتها. ذلك أني عندما أتصور الإله، فإن ذلك التصور يكون في آن ذا وساطة حتى وإن كانت العلاقة تامة المباشرة، فتذهب مباشرة إلى الإله. فأكون أنا العلم (العالم)

والموضوع (المعلوم) أي الإله. وإذن فهناك علاقة (بين الأنا والإله) والعلم باعتباره هذه العلاقة، التوسط (بينهما). وبوصفي أعلم الدين لست على هذه الصفة إلا بتوسط هذا المضمون.

*** فإذا نظرنا في العلم الديني بأكثر دقة تبين أنه ليس مقصوراً على علاقة بسيطة بيني وبين الموضوع، بل إن هذا العلم شديد التعين. فهذه البساطة التامة، علم الإله حركة في ذاته،ا وبصورة أدق إنها سمو إلى الإله. ونحن نعبر عن الدين فنعتبر جوهره حركة تجاوز من مضمون إلى آخر، من مضمون متناه إلى المطلق واللامتناهي.

ولهذا التجاوز الذي يُصاغ فيه ما هو ذاتي للوساطة، صوغاً محدّداً نوع مضاعف (أدلة وجود الله):

فأما أول النوعين فهو التجاوز من الأشياء المتناهية، أشياء من العالم أو من تناهي وعينا. وهذا التناهي عامة باعتباره ذلك الذي نسميه نحن-هذه الذات العينية التي هي أنا-تجاوز إلى اللامتناهي، هذا اللامتناهي الذي هو بصورة أدق الإله.

وأما النوع الثاني فله جوانب أكثر تجريداً يكون تعلقها بحسب تناقض أعمق وأكثر تجريداً. وهنا بالذات، فإن الجانب الأول قد تحدد باعتباره الإله اللامتناهي عامة وباعتباره معلوماً منا، والجانب الثاني الذي ننتقل إليه في تجاوزنا هو الخاصية المحددة، باعتبارها موضوعية عامة أو باعتبارها موجودة.

ففي الانتقال الأول يكون المشترك هو الوجود، ومضمون الجانبين هذا يوضع بوصفه متناهياً ولا متناهياً. وفي الانتقال الثاني فإن المشترك هو اللامتناهي. وهذا اللامتناهي يوضع في شكل الذاتي والموضوعي.

وعلينا الآن أن ننظر في علاقة العلم بالألوهية في ذاتها نفسها. فهذا العلم علاقته في ذاته نفسها. وهي علاقة ذات وساطة إما وساطة من خلال الغير أو من خلال ذاتها. إنها توسط بالعموم لأن العلاقة هنا وقعت مني إزاء موضوع هو الإله الذي هو غيري.

فأنا والإله مختلفان. ولو كنا أمراً واحداً لكنا مباشرين وعلاقة من دون توسط أي وحدة من دون اختلاف. ولما كنا مختلفين فإن أحدنا غير الآخر. وإذ نحن متحدان فإن لنا وحدة في اختلافنا وفي آن. وهذه الوحدة هي بدورها مختلفة عن اختلافنا. إنها شيء مختلف عن هذين المختلفين وإلا فإنهما ما كانا ليكونا مختلفين.

كلاهما مختلف عن الثاني. ووحدتهما ليست هما. وما يتحدان به هو ما به يختلفان.

لكنهما مختلفان. وإذن فوحدتهما مختلفة عن اختلافهما. والوساطة هي من ثم بصورة أدق أمر ثالث بالمقابل مع المختلفين. **فيحصل لنا بذلك قياس (سوليجيسموس): اثنان مختلفان وثالث (=حد أوسط) يجمع بينهما. وبوصفهما ذوي وساطة فهما متحدان إذن.**

وبذلك فإن الأمر ليس أمر تقريب بل هو جار في الأمر نفسه بحيث إننا ما دمنا نتكلم على معرفة الإله، فإن كلامنا يكون مباشرة على شكل قياس. فكلاهما مختلف وتوجد وحدة إذ يوضعان متحدين بتوسط أمر ثالث: **وهذا قياس.** ومن ثم فالأكثر دقة أن نتكلم على طبيعة علمنا بالإله، الذي هو في ذاته ذو وساطة. والشكل الأدق من علم الإله يقع تحت شكل البرهان على وجود الإله: **وذلك هو العلم بالإله الذي يُتصور باعتباره علماً ذا وساطة (غير مباشر).**

والأمر الوحيد الخالي من الوساطة هو ما هو واحد. إنه الواحد المجرد. وأدلة وجود الإله تتصور العلم بالإله، لأن هذا العلم يتضمن وساطة. إنه الدين نفسه وهو العلم بالإله. وتفسير هذا العلم الذي هو ذو وساطة، هو تفسير الدين نفسه. لكن شكل الدليل هذا فيه بالفعل شيء غير قويم، وعندما نتصور هذا العلم دليلاً على وجود الإله. لذلك فقد صُوب النقد ضد هذا التصور. لكن وجه الشكل هذا ذا البعد الواحد، بُعد العلم ذي الوساطة لا يجعل الأمر يصبح كل شيء. فالأمر يتعلق بإعادة الاعتبار إلى أدلة وجود الإله عندما نخلصها مما ليس مناسبا لها. فلدينا الإله ولدينا إنيته. والإنية أمر محدد وهي وجود متناه. ووجود الإله ليس بأي وجه وجوداً مقيداً، كما أن الإنية ينبغي أن تؤخذ بمعنى محدد. وعندنا الإله كذلك في وجوده وحقيقته الفعلية وموضوعيته. وللدليل غاية هي أن يبين لنا علاقة الاقتران بين الخاصيتين لأنهما مختلفتان وليستا متحدتين مباشرة.

كلتا الخاصتين مباشرة في علاقتها بذاتها. فالإله بوصفه إلاها. والوجود بوصفه وجوداً. والدليل هو، أن يكون هذان المختلفان موجودين أولاً، وأن يكون بينهما كذلك اقتران ولهما وحدة–وهي ليست وحدة خالصة وإلا لكانت مباشرة ووحدانية. وبيان الاقتران يعني الدليل عامة. وهذا الاقتران يمكن أن يكون من أنواع مختلفة. وليس في الدليل ما يحدد أي نوع من الاقتران هو.

فهناك اقتران خارجي وآلي: فنحن نرى أن السقف ضروري للجدران، وأن البيت له هذه الخاصية ضد الأنواء. ويمكن أن نقول: لقد بينا أن البيت ينبغي أن يكون له سقف، والغاية هي

الاقتران بين الجدران والسقف. ولا غرو أن في ذلك تناسباً وهو اقتران. لكننا لنا الوعي بأن هذا الاقتران ليس بذي صلة بوجود هذه الموضوعات. فكون الخشب والقرميد يكونان السقف لا علاقة له بوجودهما، بل إن الاقتران بينهما مجرد اقتران خارجي بالنسبة إليهما. إننا نجد في هذا الدليل: **بيان علاقة اقتران بين مثل هذه الخاصيات التي يكون اقترانها هو بدوره اقتراناً خارجياً.**

ومباشرة نجد اقترانات أخرى قائمة في الأمر نفسه وفي المضمون ذاته. فعلى سبيل المثال نجد هذه الاقترانات مثلاً في النظريات (الأشكال) الهندسية. فإذا أخذنا مثلثا قائم الزاوية فإنه توجد في آن علاقة اقتران بين مربع القطر ومجموع مربعي الضلعين الآخرين. وهذا الاقتران ضروري في الأمر نفسه. 2013.05.20 فليست العلاقة هنا من جنس تلك التي تكون اقتراناً خارجياً، بل هي هنا لا يمكن لأحد طرفيها أن يكون من دون الطرف الثاني. فكلاهما يوضع صحبة الثاني.

لكن نوع فهمنا لهذه الضرورة (الرياضية) مختلف من حيث (طبيعة) ضرورته عن علاقة الخصائص التي في الأمر نفسه. فالنهج الذي قمنا به في الاستدلال ليس هو نهج الأمر نفسه، بل هو غير النهج الجاري في طبيعة الأمر نفسه. فنحن نرسم خطوطاً مساعدة. ولا يخطر ببال أحد أن يقول إن مثلثاً ما حتى تتساوي زواياه الثلاث زوايا قائمتين يتبع هذا النهج فيمدد بنفسه أحد أضلاعه ولا يحصل على هذه النتيجة إلا بفضل ذلك. ذلك أن فحصنا والوساطة التي نقطع نهجها والتوسط في الأمر نفسه، مختلف أحدهما عن الآخر. فبناء الشكل والدليل المستند إليه ليسا إلا من أجل معرفتنا الذاتية، وليس هو كيفية موضوعية تفيد أن الأمر نفسه يصل إلى هذه العلاقة بفضل تلك الوساطة، بل إنما نحن فحسب الذين نصل بفضلها إلى هذا الفهم. ومن ثم فما هذه الضرورة إلا ضرورة ذاتية وليست اقتراناً حاصلاً في الموضوع نفسه أو وساطة فيه.

إن هذا النوع من الاستدلال وهذه الاقترانات ليست مُرضية، سواء لذاتها نفسها باعتبار معرفة الإله واقتران خصائص الإله في ذاتها أو للاقتران في علمنا بالإله وخصائصه. وبصورة أدق فإن ما ليس بمرض يبدو هكذا: ففي نهج الضرورة الذاتية ذلك ننطلق من خاصيات أولى معلومة أي من نوع ما هو معروف لدينا. وإذن فلنا مفروضات وشروط معينة أي مثلاً كون المثلث مثلثا قائم الزاوية. فنقدم علاقات معينة ثم نبين ذلك في مثل هذا الدليل: فإذا كانت الخاصية كذا موجودة فإن الخاصية كذا الأخرى تكون موجودة كذلك، أعني أننا نجعل النتيجة

تابعة للشروط المعطاة والموجودة بعد.

فتكون العلاقة كما يلي: ما نصدر عنه نتصوره تابعاً لمفروضات سابقة التسليم. إن البرهنة الهندسية باعتبارها برهنة حصاة هي بالفعل البرهنة الأتم، برهنة الحصاة التي يتم تحريرها بالتناسق الكامل لبيان أن شيئاً ما تابع لشيء آخر. وعندما نستعمل هذا النوع من البرهنة على وجود الإله، فإن إرادة بيان مثل هذا الاقتران بالنسبة إلى الإله، يظهر مباشرة أنها غير مناسبة للأمر. وبالتحديد فإنه يتبين خاصة في المسير الأول الذي سميناه سمواً إلى الإله أننا إذا صغناه في شكل قياس، نحصل على العلاقة التي يكون بمقتضاها المتناهي أساساً ننطلق منه للبرهان على وجود الإله. فيبدو وجود الإله في هذا الاقتران وكأنه نتيجة وتابع لوجود المتناهي.

وهنا يظهر عدم تناسب هذا المسعى الذي نسميه برهاناً لما نتصوره مسمى اسم الإله، لكون وجود الإله بالتحديد غير مستنتج بل الإله موجود في ذاته ولذاته. وذلك هو الانحراف الحاصل في الاستدلال على وجود الإله. وعندما يظن الواحد أنه بمثل هذه الملاحظة يكون قد بين عامة أن هذا النهج كأنه لا شيء، فإن ظنه هو كذلك نظرة وحيدة البعد ومناقضة في آن لوعي الإنسان العادي.

فالإنسان يلاحظ ما يوجد في العالم، ويسمو لأنه مفكر وعاقل. ذلك أنه لا يجد في الطابع العرضي للأشياء ما يرضيه، فيسمو من المتناهي إلى اللامتناهي ويقول: لأن المتناهي عرضي، ينبغي أن يوجد أمر ضروري لذاته وفي ذاته هو أساس هذا العرضي. ذلك هو نهج العقل الإنساني والروح الإنساني. وهذا البرهان على وجود الإله ليس هو شيئاً آخر غير وصف هذا السمو إلى اللامتناهي.

كما أن البشر ينتهجون دائماً هذا النهج العيني. فالحي موجود في العالم الذي هو منتظم من أجل حياة الحي بما هو حي وذاتي الهيئة العضوية. ومثل هذا التناغم بين الأجزاء المختلفة وحاجة الحي إلى أشياء خارجية مثل الهواء إلخ... هذه الأشياء القائمة بذاتها أمامه- إذ إنها ليست من وضْعِهِ هو نفسه، وهي ليست متناغمة على هذا النحو بفعل ذاتها- ينبغي أن يكون لتناغمها أساس باطن.

إن هذا الأساس الباطن هو هذا التناغم لذاته وفي ذاته. وهو يفترض فاعلية أنتجته وتكون فاعلية مؤثرة تأثيراً كبيراً. وذلك ما نسميه حكمة الإله التي تمثل معجزة في الطبيعة، ذلك الأمر

المعجز الذي للكائن العضوي الحي، ومطابقة الأشياء الخارجية لوجوده. ومن ذلك كله يسمو الإنسان إلى الوعي بالإله. وإذا ظن الواحد مجادلاً في هذا الدليل على وجود الله من حيث الشكل المنطقي أن مضمونه كذلك قد أكل عليه الدهر وشرب فإنه يكون مخطئاً.

لكن هذا المضمون لم يتم عرضه بالفعل في طابعه الخالص، بل إن هذا النقص في عرض الطابع الخالص قابل للملاحظة على هذا النحو. فلقائل أن يقول إن الإنسان عليه أن يبقى غير متحمس في الاستدلال. فلا جرم أن المرء يمكن أن يعتبر المعرفة هنا معرفة خارجية: فكذا وكذا موجود. لكن المعرفة تبقى خارجية. وعنده أن هذه النظرة تبقى مقصورة على أمر خارجي، وأن هذا النهج يبقى نهجاً ناحياً إلى الموضوعية، وأنه اقتناع بارد فلا ينفذ هذا الفهم إلى القلب، في حين أن الاقتناع ينبغي أن يكون في الوجدان.

ويتضمن هذا اللوم على النقص أن هذا النهج ينبغي أن يكون بالذات سمونا الذاتي لا أن نكون فيه مجرد ملاحظين لعلاقة بين خصائص خارجية، بل ينبغي أن يكون الروح المحس والمعتقد، والروح عامة هو الذي يسمو. فالحركة الروحية وحركة ذاتنا وعلمنا ينبغي كذلك أن يتخلل هذه العملية. وذلك هو الأمر المفقود عندما نقول إنه توجد علاقة اقتران خارجية بين الخصائص.

لكن سمو المضمون الموضوعي وحركته يتحدان حقيقة في الفكر. فأنا نفسي باعتباري مفكراً أكون ذلك الانتقال، وهذه الحركة الروحية. وباعتباري هذه الحركة الروحية فإن ما يجب علي ملاحظته هو الفكر. ولكن ذلك أول ما يكون هو الملاحظة العينية والاسترياء.

ب. المعرفة اللامباشرة من حيث هي ملاحظة ومن حيث هي تفكر.

يستمد هذا الموقف الذي هو من خصائص عصرنا نهجه من علم النفس العيني. وهو يأخذ الأمر كما يوجد في الوعي العادي وكيف يوجد فيه، فيلاحظ ظهوره ويضع خارجه ما فيه من لا متناه.

فالدين بحسب هذا الموقف هو وعي الإنسان بأمر سامٍ وأخروي موجود خارج الإنسان ووراءه. والوعي يكون على التعيين تابعاً ومتناهياً، وليس هو في هذا الإحساس وعياً إلا في

حدود كونه يفترض أمراً آخر يكون هو تابعاً له، ويمثل بالنسبة إليه حقيقته، لكونه يتحدد باعتباره الأمر السالب والمتناهي.

إن هذه الملاحظة والانعكاس على الذات يتطوران عندما ننظر فيهما أولاً وهما على شكلهما العام بالنحو التالي من النظر.

فما في الوعي خلال علمي بشيء ما، وانعكاسي على ذاتي قبالة هذا الشيء هو علمي بالموضوع باعتباره غيري. وبسبب ذلك الشيء المعلوم أكون من ثم محدوداً ومتناهياً. فأجد أني أنا والشيء المعلوم متناهيان. وتلك هي خاصية هذه العلاقة. ويبدو أنه لا فائدة من المبالغة في الكلام بعد كل ما ذُكر. فعلى العموم نجد نهاية. وحيث ينتهي الأول يبدأ الثاني. وبمجرد كوننا لنا موضوع فإننا متناهون. إذ حيث يبدأ الموضوع أكون أنا لاشيء، ومن ثم فأنا متناه. ونحن نعلم أننا متناهون من جوانب عدة. فمن الجانب الفيزيائي الحياة متناهية. ومن حيث الحياة نحن تابعون خارجياً لغيرنا ولنا حاجات إلخ.. ولنا وعي بهذا الحد. وهذا الإحساس نشترك فيه مع الحيوان. والنبات والمعدن متناهيان هما أيضاً. لكنهما لا شعور لهما بحدهما. وإنه لمن امتيازات الحي أنه يعلم حده. وأكثر منه امتيازاً بعلم حده الكائن الروحي الذي يخاف ويقلق ويجوع ويظمأ إلخ.. ويوجد في شعوره بكرامته قطيعة ونفي كما لديه إحساس بتلك الأمور كلها. وعندما يقول القائل إن الدين يستند إلى هذا **الإحساس بالتبعية** [1] فإن الحيوان أيضاً يكون عندئذٍ ذا دين. فبالنسبة إلى الإنسان لا يوجد هذا القيد إلا في حدود كونه مُتجاوَزاً له. ففي إحساسه وفي وعيه بالقيد يكمن التجاوز. إن هذا الإحساس مقارنة بين طبيعته وإنيته في هذا الوجه من وجوده (فيكتشف الإنسان أن) إنيته لا تطابق طبيعته

طبيعته. فالصخرة محدودة عندنا. لكنها ليست كذلك عند نفسها. نحن نتجاوز خاصيتها. أما هي فوجودها مطابق لماهيتها. وهما متماهيان مباشرة. وما يجعل وجودها وجوداً محدداً ليس عدماً عندها. والإحساس بالحد عند الحيوان هو مقارنة بين كليته وإنيته في لحظة الإحساس المحددة تلك. فالحيوان بما هو حي هو كلي ذاته، فيحس بتحدده باعتباره كلية منفية وحاجة. والإنسان هو بدوره وحدة سلبية جوهرياً. وهو وحدة مع ذاته. وله اليقين بوحدته مع ذاته

(1) تعليق المترجم: إشارة ساخرة إلى تعريف شلايرماخر للدين. انظر في ذلك فصل فلسفة الدين من ترجمتنا لكتاب المثالية الألمانية الشبكة العربية للأبحاث والنشر بيروت 2010،

وإحساسه بذاته وعلاقته بذاته. وهذا يتنافى مع الإحساس بنفي في ذاته. فالذات تحس بذاتها كذلك باعتبارها قوة ضد نفيها، وتنسخ هذا العرض فتتجاوزه، أعني أنها تسد حاجتها. وكل الغرائز التي توجد في الإنسان كما في الحيوان هي ذلك الإثبات للذات. والحيوان يقف هذا الموقف قبالة النفي الموجود في ذاته. فالحي لا يوجد إلا في نسخ الحدود وتجاوزها، فيتصالح بذلك مع نفسه. وتظهر فيه هذه الحاجة المضطرة في آن باعتبارها موضوعاً موجوداً خارجه، موضوعاً يسود عليه ليعيد بذلك إيجاد ذاته.

إن حدود التناهي موجودة عندنا كذلك ما كنا لها متجاوزين. وهذا التفكير المجرد لا يحصل في مستوى موقف الوعي هذا، بل هو يبقى في الحد لا يتجاوزه. والموضوع هو عدمه لأنه هكذا يوضع مختلفاً عن الأنا. وإلى ذلك ينتسب كونه ليس هو ما أنا. إني المتناهي. وهكذا فاللامتناهي هو ما يتجاوز الحدود. إنه غير المحدود. إنه اللامحدود واللامتناهي. فنحصل هكذا على المتناهي واللامتناهي.

لكننا نجد في ذلك بُعداً، أن كلا الجانبين متعالقان، وعلينا أن نرى كيف تتحدد هذه العلاقة المتبادلة، وذلك على نحو تام البساطة.

فاللامتناهي هذا الذي هو موضوعي ليس متناهياً وليس جزئياً وليس محدوداً: إنه الكلي. والمتناهي يوضع في علاقة مع اللامتناهي باعتباره سلبياً وتابعاً وباعتبارهما وجوده يصب في علاقته باللامتناهي. وخلال لقائهما تنشأ وحدة بفضل النسخ المتجاوز لأحدهما وفي الحقيقة المتجاوز للمتناهي الذي لا يمكن أن يثبت أمام اللامتناهي. وهذه العلاقة من حيث التعبير عنها بالإحساس، هي الخشية والتبعية. وتلك هي العلاقة بينهما كليهما. لكن ذلك فيه خاصية أخرى.

فمن ناحية أولى أحدد ذاتي بوصفي متناهياً. ومن الناحية الثانية فإني لا أذوب في العلاقة، بل أبقى متعلقاً بذاتي كذلك. فأنا موجود. وأنا قائم. وأنا إيجابي كذلك. فمن ناحية أولى أعلم أني عدم. ومن ناحية ثانية أعلم أني إيجابي، وأن لي من الجدارة ما يجعل اللامتناهي يحفظني. ويمكن أن نسمي ذلك أخيار اللامتناهي، مثلما يمكن أن يُسمى نسخ المتناهي وتجاوزه عدلاً، إذ ينبغي للمتناهي أن يظهر بوصفه متناهياً.

وذلك هو الوعي المحدد الذي لا يمكن أن تتجاوزه الملاحظة. وقد يقول الواحد الآن إننا لا

نستطيع أن نذهب أبعد من ذلك، وأن الدين كله كامن فيه. ولكن بوسعنا أن نذهب إلى أبعد من ذلك فنعلم أن الواحد منا يمكن أن يعرف الإله، إلا أنه قد يقف عند هذا الحد، فيثبت هنا بتحكم إن صح التعبير، أولاً لأنه يريد ألا يبقى ملاحظاً في نهجه، ويرى أن البقاء عند هذا الحد من خاصية الوعي هذه. فالملاحظة يمكن أن تقتصر على الذات فلا تذهب إلى أبعد من ذلك، لأنها لا يمكن أن تُعمل إلا بصورة عينية ولا تريد إلا أن تتمسك بالموجود المباشر والمعطى. والإله ليس من النوع الذي يقبل الملاحظة. وإذن فليس ثمة إلا الموضوع الذي يوجد فينا بوصفه موضوعاً وبوصفه ما نحن باعتبارنا متناهين. والإله لا يتحدد بالنسبة إلى هذا الموقف إلا بوصفه اللامتناهي والآخر بالنسبة إلى المتناهي وهو ما وراء هذا المتناهي. وبقدر ما يكون هو موجوداً، أكون أنا غير موجود. وبقدر ما يلامسني اللامتناهي يصحبه اضمحلال المتناهي. فيتحدد الإله بنقيضة تبدو مطلقة إذ يقال: **لا يمكن للمتناهي أن يحيط باللامتناهي أو أن يبلغ إليه أو أن يفهمه.** ولا يمكننا أن نتجاوز هذا الموقف. كما قد يقال: ولنا في هذا الموقف كل ما نحتاج إلى معرفته عن الإله والدين. وما يتجاوز ذلك هو من السوء. وكان يمكن للواحد منا أن يلاحظ أن بوسعه أن يعرف الإله من كوننا نعلم عن غنى حياته وروحانيته. لكن ذلك لو حصل لكان من السوء.

وعندما يضع المرء نفسه في موقف النهج العيني موقف الملاحظة، فإنه لا يمكنه بحق أن يذهب إلى أبعد من ذلك. فالملاحظة تعني أني اعتبر مضمونها خارجياً. والخارجي محدود. لكن المتناهي الذي هو خارجي بالنسبة إلى أمر آخر، يكون الأخر باعتباره اللامتناهي ما وراء بالنسبة إليه. وحينئذٍ فإذا ذهبت إلى أبعد من ذلك من موقف للوعي أسمى لأشرع في النظر، فإني حينها لم أعد أجد نفسي ملاحظاً، بل إني أنسى ذاتي خلال انغماسي في الموضوع. أغوص فيه خلال محاولتي معرفة الإله وفهمه، فأتخلى عن نفسي. وعندما أقوم بذلك فإني لم أبق في علاقة الوعي العيني، علاقة (الوعي) الملاحظ. وعندما لا يبقى الإله ماوراء بالنسبة إلي، فإني لن أبقى ملاحظاً خالصاً. وإذن فما ظل الإنسان ساعياً إلى أن يكون ملاحظاً، فإنه سيلبث حتماً في هذا الموقف: **وتلك هي حكمة عصرنا كلها.**

فالمرء يثبت على القول بتناهي الذات تناهيها الذي يعتبر هنا الأمر الأسمى والأخير، وما لا يقبل التأويل، وما لا يتغير، ويعتبر الأمر الشريف. وفي مقابل ذلك يوجد إذن آخر تمحي فيه هذه

الذات. وهذا الآخر المسمى إلهاً هو ماوراء نبحث عنه في إحساسنا. ولا شيء أبعد من ذلك، إذ إننا ثابتون على تناهينا ومطلقون فيه.

لا غرو أن استرياء الوجود المتجاوز للحد، هو كذلك أمر ليس موجوداً بعد. إلا أن هذا التجاوز ليس هو إلا محاولة ومجرد شوق لم يبلغ إلى المطلوب. ولا شك أن بلوغي إلى الموضوع ومعرفتي إياه، يعني تخلي عن تناهيَّ. لكن هذا التناهي هو الأمر الأخير (في حكمة عصرنا) ولا ينبغي التخلي عنه. ونحن نشعر فيه بالتمام والرضا وبالمصالحة مع أنفسنا فيه.

وعلينا الآن أن نمعن النظر في هذا الموقف بكامله فنفحصه بأكثر دقة، حتى نرى مما تتقوم خاصيته الكلية، ونقضي في الجوهري منه. ففيه خاصية تناهيّ وطابعي الإضافي. وقبالته نجد اللامتناهي، ولكن باعتباره ما وراء. وبسبب كون النفي الذي هو بالذات ما أنا جوهرياً بكامل الدقة يتغير إيجابي وخاصية أني موجود. وسنرى أن كلا الأمرين النفي والإيجاب يتطابقان فتكون حصيلتهما الطابع المطلق للأنا.

1. فمن ناحية أولى يكون الصدور عن تناهيَ سعياً نحو أمر أسمى. ومن ناحية ثانية فخاصيتي هي أني قائم بوصفي أمراً سالباً لهذا الأمر الأسمى، إذ هو يبقى آخر بالنسبة إلي وغير قابل لأن يتحدد من قبلي. إنه آخر لم أبلغ إليه في حدود كون التحديد ينبغي أن يكون ذا دلالة موضوعية. ولا وجود إلا للتجاوز، باعتباره توجهاً نحو البعيد فأبقى دون الماوراء وعندي شوق إلى الماوراء.
2. وما تجدر ملاحظته هو أن هذا التوجه نحو ماوراء هو بإطلاق توجهي أنا وهو فعلي وتوجهي وتحركي وإرادتي وشوقي. وعندما استعمل المحمولين مطلق الخير ومطلق القدرة باعتبارهما خاصيتين لهذا الماوراء، فإن هذين المحمولين لا معنى لهما إلا عندي أنا. ومعناهما إذن هو معنى ذاتي وليس معنى موضوعياً، وهو لا يطابق بإطلاق هذا التوجه الذي هو توجهي. فتناهيَ المطلق والثابت يحول دوني والبلوغ إلى هذا الماوراء. والتخلي عن تناهيَ والبلوغ إلى هذا الماوراء لو حصلا لكانا شيئاً واحداً. والمصلحة في عدم البلوغ إلى ذلك الماوراء والمحافظة على ذاتي نفس المصلحة الواحدة.
3. ومن هنا يتضح أن السلبية المضاعفة –سلبيتي باعتباري متناهياً وسلبية أمر لامتناه قبالتي

أجد فيه أنا محل ذاتي –ليست من جهة أولى إلا انقساما في ذاتي أي الخاصية المتمثلة في كوني الأمر السالب. لكن هذه السلبية هي من ناحية ثانية الأمر السلبي باعتباره غيراً يتحدد قبالتي.

وهذه الخاصية الثانية تنتسب إليَ كذلك. فثم اتجاهان مختلفان أحدهما اتجاه نحوي. والثاني اتجاه نحو الخارج. لكن الاتجاه الثاني مع ذلك يحصل فيَّ. واتجاهي نحو الماوراء وتناهي كلاهما خاصيتان موجودتان فيَّ، وبهما أمكث في ذاتي. وبذلك فالأنا أصبح هو بدروه إيجابياً. وذلك هو الجانب الثاني من هذا الموقف. فإيجابي يمكن صوغه كالتالي: (أنا) أوجد. وهذا أمر مختلف عن تناهيَ وهو تجاوز لتناهيَ. إنه إعلان عن شوقي واشرئبابي، وعما ينبغي أن أكون عامة: أنا كائن ما ينبغي أن أكون أعني أني خير بالطبيعة وأني في الحقيقة موجود ما كنت خيراً بصورة مباشرة. وفي هذا المضمار فإن الأمر يتعلق بأن أحفظ نفسي على هذه الصورة. إنه أمر في الحقيقة إمكانية علاقة بآخر كذلك علاقة خطايا وأخطاء إلخ.. وإذن فذلك هو في آن أمر متأخر ومحدد تحديداً عرضياً وخارجياً. (أنا) أوجد كما ينبغي أن أكون. وما هو مخطئ هو ما لست أنا. وهو ليس موجوداً في أصلي بل هو تعقيد عرضي.

ولا غرو فإن موقف الإيجاب هذا يتضمن كذلك أني ذو علاقة بأمر خارجي يمكن أن يشوب الخير. فإيجابي في علاقته بمثل هذا الظلم يمكن بعد ذلك أن يتدخل إيجاب وسيط من مثل هذا التشخص، بفضل تجاوز قابلية الخطأ التي ليست إلا عرضية. فيعود خير طبيعتي إلى المصالحة مع ذاته. وهذه المصالحة لا تبعد أي شيء ولا تغير شيئاً بل هي بلا تواصل إلا خلق أمر خارجي. إن العالم والمتناهي يتصالحان على هذا النحو مع ذاتهما. وإذا كان ذلك يعني عادة أن الإله صالح العالم مع ذاته، فإن هذه المصالحة تحصل الآن فيَّ باعتباري متناهياً. فبوصفي فردا أنا خيِّر. وأقع في الخطأ ولا أحتاج إلا إلى التخلص من أمر عرضي، حتى أكون متصالحاً مع نفسي. أما باطني فلم تشبه به شائبة إلا سطحياً. لكن باطني ما دون سطحه إلى قاعه بمنآى عن كل شائبة. ولا علاقة للروح بهذه الشائبة بل هو يبقى خارج هذا المضمار. وباطن الروح هو الخير أصلا. والسلبي ليس مرسوماً في الباطن من طبيعة الروح.

أما علم الكلام القديم فقد كان قائلاً بتصور اللعنة الأزلية. وهو يفترض أن الإرادة حرة بإطلاق. فما أنا ليس أمراً متعلقاً بطبيعتي بل هو متعلق بإرادتي الواعية وبي أنا وبإرادتي. ومن

ثم فليست طبيعتي خيِّرة من الأصل. ولا يمكنني أن أنسب إلى نفسي أي خيرية عدا إرادتي. وهذا لا يقع إلا في جانب روحي الواعي بذاته. أما فيَ هنا فالأمر على العكس. فإن المسلَّم به ليس هو إلا الخيرية الأصلية، التي يتم تجاوزها بملامسة غيرها لها بفضل استعادة ما هو أصلي. ولا شيء يمكن أن يطرأ على هذه الأصالة الخيرة عدا معرفتها والقناعة والظن بأنها خيرة. وتمثل هذه الوساطة المحققة للصلح في مجرد هذا الوعي، ومعرفة أني خير بالطبيعة–إن هذه الخيرية الأصلية ليست إلا نسقاً متأرجحاً ومتكبراً وخاوياً. فأنا بالذات يمكن أن أتأرجح في ذاتي فأتردد في الحنين وفي التوجه نحو الماوراء، أو في معرفة أخطائي التي اقترفتها وأتأرجح في ذلك الحنين وفي التأثر اللذين لا يحصلان إلا فيَّ. وهو يأتي من الخارج فأكون بذلك لابثاً في ذاتي مباشرة.

تلك هي خاصية (هذا الموقف) المجردة. وعندما نطور هذه الخاصية بأكثر دقة، فإن كل آراء العصر تطابقها. من ذلك على سبيل المثال، الظن أن الخير لا يكمن إلا في قناعتي. وأن أخلاقي هنا تستند إلى هذه القناعة. وما هو خير لا يستند هو بدوره إلا إلى طبيعتي. (فعندهم) أن قناعتي من منظوري كافية. وكوني أعلم أن العمل خير كاف من منظوري ولا حاجة (عندهم) إلى وعي أكثر دقة بالطبيعة الجوهرية للعمل. ذلك أن الوعي (عندهم) فيما يخصه مأخوذاً بمعزلٍ عن كل ما عداه، لا يمكن أن يقع في خطأ أصلاً، وأني إيجابي دائماً. والانقسام يبقى أمراً شكلياً ومجرد ظاهر، لا يشوب باطني الجوهري. فحنيني وعاطفتي ذلكما هما الأمر الجوهري. إن آراء العصر الحديث كلها تكمن في هذا الموقف، وذلك منذ ظهور الفلسفة الكنطية التي هي أول ما أنشأ هذا الاعتقاد في الخير.

هذا هو موقف الوعي ذي النزعة الذاتية التي تطور التناقضات الخاصة بالوعي، فيمكث هناك ويتشبث بعنفه لكونه الوعي الموجب.

وما علينا النظر فيه الآن هو التناهي ما هو؟ وما العلاقة الحقيقية التي تصل بين المتناهي واللامتناهي؟ فتناهي الروح الإنساني دعوى نسمع يومياً الجزم بها والتوكيد عليها. ونحن نريد هنا الكلام في التناهي بمعناه العامي، المعنى الذي يقصده الإنسان العادي عندما يقول: الإنسان متناه. ثم نتكلم في المعنى الحقيقي وحدسه العقلي.

توجد ثلاثة أشكال يظهر فيها التناهي. وهي بالتحديد: الوجود الحسي والاسترياء والكيفية التي يوجد بها الروح بالنسبة إلى الروح.

● **التناهي في الوجود الحسي:**

فكون الإنسان متناهياً له في المقام الأول معنى أني أنا الإنسان أتعلق بالغير، وأنه يوجد ما هو غير مناف لي وأنا في صلة اقتران به وهذا هو تناهي. فكلانا مستثن للآخر ويتعلق به كل من موقعه القائم بذاته. وإذن فأنا بوصفي أشعر حسياً مستثن لغيري والأمر هو على هذا النحو بالنسبة إلى كل كائن حي. وليس لدي في السمع والبصر إلا أعيان قبالتي. وفي تعلقي العملي معها لا تكون دائماً لي علاقة إلا مع أفراد منها. وموضوعات سد حاجاتي هي كذلك موضوعات فردية. ذلك هو موقف الوجود الطبيعي والإنية الطبيعية. ومن ثم فأنا في علاقات متعددة مع وجود متنوع من الأحاسيس. والحاجات والعلاقات العملية والنظرية كلها محدودة من حيث المضمون وتابعة ومتناهية. وهذا التناهي يحصل بعد النسخ المتجاوز للتناهي. فكل غريزة متناهية من حيث هي ذاتية تتعلق بغيرها. لكنها تنسخ هذا التعلق وتتجاوزه من خلال سد حاجتها. فعودتها إلى إيجابها هي الإشباع. لكنها تبقى من ناحية أخرى متناهية. ذلك أن الغريزة التي أُشبعت تستيقظ من جديد فيقع تجاوز السلب في الحاجة من جديد. إن الإشباع هذا اللاتناهي ليس هو إلا لاتناهي الشكل. ولذلك فهو ليس بالأمر العيني الحقيقي. فالمضمون يبقى متناهياً. وكذلك يبقى الإشباع مثله متناهياً، باعتبار الحاجة من حيث هي حاجة تمثل نقصا وهي متناهية. لكنها من حيث الجانب الشكلي، وباعتبار الحاجة قد أشبعت تعد نسخاً متجاوزاً لتناهيها. إن إشباع الجوع نسخ متجاوز للفصل بيني وبين موضوعي. وهو نسخ متجاوز للتناهي. لكنه ليس كذلك إلا شكلياً.

إن الأمر الطبيعي ليس موجوداً في ذاته ولذاته، بل إن كونه ليس واضع ذاته بذاته هو تناهي طبيعته. وكذلك وعينا الحسي –ما كنا فيه متعالقين مع الأعيان– فإنه منتسب إلى هذا التناهي الطبيعي. وهذا التناهي الطبيعي عليه أن يُظهر ذاته. والتناهي ينبغي له أن يتحرر من ذاته باعتباره الأمر السالب وتحرر المتناهي من ذاته، تحرره الأول والطبيعي والساذج هذا من تناهيه هو الموت. فهذا هو تحقيق التنازل عن التناهي. وهو هنا تنازل حقيقي وموضوع بالفعل وهو حقيقة الحياة الطبيعية في ذاتها. فحيوية الفرد الحسية تنتهي بالموت. والأحاسيس الفردية من حيث هي فردية متواصلة. كل واحد منها يزيح الآخر. وكل غريزة أو شهوة تدفع الأخرى. وهذا الحسي يضع نفسه حقيقة باعتباره ما هو في اضمحلاله. وفي الموت يتمثل وجود المتناهي

باعتباره منسوخاً ومتجاوزاً. لكن الموت ليس إلا النفي المجرد الذي هو في ذاته نفي. إن الموت هو بدوره لا شيء. إنه اللاشيء المبين. لكن هذا اللاشيء الموضوع هو في نفس الوقت منسوخ ومتجاوَز. وهو عودة إلى الإيجابي. وهنا تتحقق نهاية المتناهي فيتم التخلص منه. وهذا التخلص من التناهي ليس هو الموت في الوعي، بل إن هذا الأمر السامي حاصل في الفكر—وهو بعد في التصور ما كان الفكر فاعلاً فيه.

● **التناهي من منطلق موقف الاسترياء.**

وما دمنا الآن قد ارتقينا إلى مستوى موقف الاسترياء خلال تجاوزنا الوعي المباشر، فإننا هنا كذلك نتعامل مع المتناهي الذي يطرأ بوصفه في تناقض محدد مع اللاتناهي. وهذا التناقض له أشكال مختلفة والسؤال هو: **هذه الأشكال المختلفة ما هي؟**

ويوجد في هذا المستوى تخلص من التناهي. لكن اللاتناهي الحقيقي ما يزال في هذه الدائرة مقصوراً على التناهي المنسوخ والمتجاوَز. وعندئذٍ يُوضع السؤال: هل يتعلق الأمر في الاسترياء بوضع ما هو في ذاته لا شيء، أم هل إن الاسترياء يذهب إلى الحد الذي تذهب إليه الطبيعة؟ وهل يمكن للطبيعة أن تميت ما هو ميت أم إن اللاشيء خالد (غير ميت)؟ هل علينا تركه يضمحل لأنه لا شيء؟ إذ إن ما تقدر عليه الطبيعة ينبغي من باب أولى أن يكون الروح اللامتناهي عليه أقدر. وهكذا فإن الاسترياء، مثله مثل الطبيعة، يبين أن المتناهي لا شيء. لكن الطبيعة تعود دائماً مرة أخرى إلى التناهي. وكذلك الشأن بالنسبة إلى موقف الاسترياء الذي يتشبث دائماً بالتناقض، مبقيا على التقابل بين التناهي واللاتناهي إلى الأبد، بل إن العلاقة بين هذين الأمرين هي عينها موقف الاسترياء. فكلاهما ينتسب إلى التناقض الذي هو ذاتي لهذا الموقف. وفيه بالذات لا يتم السعي إلى اللاتناهي إلا باعتباره نفياً مجرداً للتناهي، أي باعتباره يتقدم نحو ما ليس بمتناه، ولكن باعتباره المتناهي، وليس باعتباره له هو ذاته في ذاته غيراً يقابله، ومن ثم باعتباره باقياً متناهياً يتقدم نحو لامتناه. وهكذا إلى غير غاية.

×+. التخارج بين التناهي والكلية:

عندما ننظر في التناقض بين التناهي واللاتناهي في مستوى الاسترياء، نكتشف أن التناهي

تخارج مختلف ومتعدد. وكل واحد من هذه الموجودات المتخارجة كائن فردي ومحدود. وبالتقابل مع هذا الفردي والمحدود، يتحدد الكلي في هذه الكثرة واللامحدودة. إنه الكلي في هذه الكثرة. وتحصل هذه الصورة في وعينا بأكثر أشكالها عينية.

إننا نعلم الكثير من الأشياء. لكننا لا نعلم دائماً إلا الأفراد. والروح باعتباره مريداً يتحدد بمقتضى أهداف ومصالح جزئية. لكنه يتعامل معها باعتباره متصوِّراً أو مريداً تعامل الجزئية المستثنية. ويبقى بهذه الصورة في علاقة مع أشياء أخرى قائمة بذاتها. وهنا أيضاً يطرأ التناقض من خلال كون الروح يقارن تشخص وجوده العيني بمفرداتِهِ المتصورة باعتبارها محددة كلياً. إن ثروة المعرفة التي أملكها أقارنها مع كتلة المعارف المتصورة، فأجد الأمرين– حقيقتي الفعلية والكلية المتصورة– غير متناسبتين، فيصبح الأمر منطلقاً لأن تشجع الكثرة الحقيقية إلى أبعد مما هي عليه، حتى تتم وتنفد إلى أن تبلغ الكلية. وبوسعنا كذلك في الممارسة الفعلية أن نخطط لتحقيق كلية الإشباع وتمام الغرائز والمتع التي نسميها حينئذٍ سعادة. والجملة الأولى تسمى كلية. والجملة الثانية تسمى ملكية الإشباع والغرائز والاستمتاع. إلا أن الجملة هنا لا يدركها الفكر إلا بوصفها كثرة وكلا. ومن ثم فهي تبقى ماثلة قبالة التناهي الذي لا يمكنه أن يملك كل شيء. وهكذا فإن الأنا ما يزال مستثنى قبالة أمر آخر، مستثنى هو بدوره. فالكثرة هي بإطلاق مستثنية لكثرة أخرى. والكل ليس إلا تجريداً برانياً عن الكثرة. وهكذا نجد الآن أن المعارف ليس لها حد، وكذلك التحليق من نجم إلى نجم لا حد له. ولا غرو فإنه يمكننا أن نرى أن علم الطبيعة يعلم كل الحيوانات، لكنه لا يعلم منها ما يبلغ أكثر تحديداتها لطافة. وكذلك الشأن بالنسبة إلى إشباع الغرائز: فالكثير من المنافع والأهداف يمكن أن يبلغها الإنسان. لكن الوصول إليها كلها أو إلى السعادة نفسها فلا. إن الكل أمر لا يُدرك وهو مثال أعلى. وهذا التناهي يبقى، وبالذات لأنه شيء حقيقي. وما ليس بحقيقي هو الوحدة والكلية. وكان على الكثرة أن تتخلى عن خاصيتها حتى توضع تحت الوحدة. ومن ثم فالمثال الأعلى لا يدرَك لأنه بالذات غير حقيقي في ذاته. إنه وحدة كثرة ينبغي أن تبقى في آن أمراً متخارج العناصر ومتعددها. ثم إن الهدف والمثال الأعلى نبقيهما ما دون الماروراء. وهما بالذات متناهيان. وبسبب ذلك بالذات ينبغي أن أبقى أنا نفسي دون الماوراء. ذلك أن البلوغ إليه لا يمكنني أن أحققه إلا بصورة متناهية.

+××. **التناقض بين المتناهي واللامتناهي:**

ما علينا النظر فيه الآن هو شكل التناقض بين المتناهي واللامتناهي وكيف يكون هذا التناقض ملازما للاستيراء من حيث هو استيراء. ذلك هو التناهي في تناقضه مع اللاتناهي موضوعين كلاهما لذاتهما، وليس بوصفهما محمولين على شيء آخر، بل بوصفهما تناقضاً بالجوهر، بحيث يكون أحدهما محدداً بوصفه آخر الآخر. وهنا كذلك يبقى التناهي بالذات بسبب كون اللامتناهي الذي يقابله هو بدوره متناهياً. وهو في الحقيقة من ذلك النوع الذي وضع باعتباره آخر (التناهي) الأول. واللامتناهي الحقيقي الذي يضع ذاته بوصفها متناهية، يدرك ذاته باعتبارها آخره، ويمكث هناك لأنه آخره في اتحاده مع ذاته. وإذ هو قد تحدد باعتباره ما ليس بمتناه، فإنه يبقى ما وراء الكثرة والتناهي. وهكذا تبقى كثرة المتناهي ذاتها كذلك من دون أن تتمكن من بلوغ الماوراء.

وعلينا الآن أن نسأل: هل لهذا التناقض حقيقة؟ أعني هل هذان الجانبان غير متطابقين وباقيان متخارجين في قيامهما؟ وقد سبق أن قلنا في هذا المضمار إننا عندما نضع المتناهي باعتباره متناهياً فنحن بعد قد تجاوزناه. فلنا في الحد حد. لكنه ليس كذلك إلا بتجاوزنا إياه. إنه لم يبق موجباً. فبوصفنا ثَــم لم نعد ثـَـم.

إن المتناهي متعالق مع اللامتناهي ويحيل إليه. وكلاهما يستثني الثاني. وعند النظر إلى المتناهي بأكثر دقة، فإنه ينبغي أن يكون المحدود. وحده هو اللامتناهي.

والحد في شكله الأول يحد فيه أحد الكائنات الجزئية كائناً جزئياً آخر. وهنا نجد أن حد المتناهي هو اللامتناهي ذاته. والآن إذا كان المتناهي محدوداً باللامتناهي ويجاوره فإن اللامتناهي هو بدوره محدود. وحده موجود في المتناهي. إنه ما ليس المتناهي. وله ما وراء. ومن ثم فهو متناه ومحدود. وهكذا فبدلاً من أن يكون لدينا الأسمى نجد المتناهي. ليس لدينا ما نريد بل ليس عندنا إلا متناه بدل اللامتناهي. أو يمكن لنا أن نقول من الجانب الثاني إن اللامتناهي لا يكون محدوداً. وإذن فينبغي ألا يكون المتناهي محدوداً. وإذا لم يكن محدوداً فهو لا يختلف عن اللامتناهي، بل هو يلتقيه وهو مماه له في اللاتناهي كما سبق أن تماهي معه التناهي. تلك هي الطبيعة المجردة لهذا التناقض. وعلينا أن نحفظ ذلك في وعينا. والتمسك به من الأهمية النسبية بالنظر إلى كل أشكال الوعي الاستريائي والفلسفة. ولكن في التقابل المطلق بالذات

يختفي التناقض ذاته فينقلب كلا حدي العلاقة إلى وجهين خاويين. وما هو موجود ويبقى موجوداً هو وحدتهما حيث يُنسخان فيتم تجاوزهما.

إن المتناهي عند فهمه الفهم العيني هو أنا. واللامتناهي الذي هو أولاً ما وراء هذا المتناهي وسالبه، هذا اللامتناهي باعتباره سالب السالب هو الموجب. ومن ثم فالإيجاب يكون إلى جانب اللامتناهي الموجود الذي هو ما وراء الأنا، ما وراء وعيي بذاتي ما وراء وعيي باعتباره قدرةً وباعتباره إرادةً. إلا أنه ينبغي أن نلاحظ هنا أن الأنا ذاته هو أولاً من حدد الماروراء باعتباره الموجب. لكن هذا الموجب يقابل ذلك الأنا الذي سبق فحددناه باعتباره الموجب: **فأنا موجود مباشرة. إني واحد مع ذاتي.**

وإذا كان الوعي يحدد ذاته باعتباره المتناهي، وكان الماوراء هو اللامتناهي، فإن هذا الأنا نفس الاسترياء الذي قمنا به. فيعتبر ذلك اللامتناهي مقصوراً على أمر زائل وأنه ليس إلا فكرة موضوعة من قِبلي. فأنا ذلك الذي أنتج ذلك الماوراء. ولهذا السبب حددت نفسي فاعتبرتها متناهية. وكلا الأمرين الماوراء اللامتناهي وأنا المتناهي كلانا صنيعتي أنا وكلانا زائلان فيَّ، فأكون أنا الرب والسيد صاحب هذا التحديد. وبذلك تم وضع الأمر الثاني أعني كوني الموجب الموضوع ما وراء. إني سلب السلب. وإني ذلك الذي يزول فيه التناقض. إني أنا الذي يجعل الاسترياء لا شيء. وهكذا فالأنا يهدم باستريائه الذاتي ذلك التناقض الملغي لذاته.

+xxx.دعوى المتناهي المطلقة في الاسترياء:

وهنا نصل إلى بيت القصيد، فنريد أن نرى الكيف الذي يحصل به ما يحصل للمتناهي: فهل يتم التخلص منه فعلاً وحقيقة، فيتضمن حقه في تجاوز ذاته حقيقة ليجعلها لامتناهية، أم هل هو يبقى في تناهيه ولا يتضمن إلا شكل اللاتناهي بسبب كون اللامتناهي يبقى قبالته متناهياً؟ يبدو أن الحال هنا هي أن الاسترياء لا يريد أن يبقي على اللاشيء، لكأنه يريد بجدية أن يكون الوعي بالذات بواسطة المتناهي، وأن يتخلص منه بحق. لكن ذلك هو بالذات ما لم يحصل هنا، بل إنما هو ظاهر من الأمر. وما يحصل هنا هو بالأحرى أن المتناهي يحفظ ذاته. فأنا أمكث في ذاتي ولا أتخلص من العدمية، بل أجعلني فيها لامتناهياً فاعلاً فعلاً مؤثراً. وهكذا فما لدينا هو أن الأنا المتناهي حين نسبته وضع ماوراء لامتناه إلى ذاته يكون قد وضع

اللامتناهي ذاته متناهياً ومن ثم مماهياً لذاته المتناهية كذلك. فيكون الأنا من ثم مماهياً للمتناهي ويصبح هو بدوره لامتناهياً. وتلك هي ذروة الذاتية التي تتشبث بذاتها. وذلك هو التناهي الذي يبقى ويجعل نفسه في بقائه ذلك لامتناهياً، أي الذاتية اللامتناهية التي تتخلص من كل مضمون. لكن هذه الذاتية ذاتها أو ذروة التناهي هذه تحفظ ذاتها مع ذلك. فيُعطل بذلك كل مضمون ويزول، فلا يبقى إلا صلف الذات الذي لا يختفي. وهذه الذروة هي خلَّب التخلي عن التناهي. لكنها تمثل ما بفضله يواصل التناهي بقاءه بما هو تناه فارض نفسه. وبصورة أدق فإن الوعي بالذات المجرد، والفكر الخالص، بوصفه قوة السلب المطلقة يتخلص من كل شيء، لكنه القوة التي تحفظ ذاتها باعتبارها هذا الأنا وتقضي خلال تخليها عن التناهي كله بأن هذا التناهي هو اللاتناهي باعتباره الكلي الموجب. والنقص هو نقص الموضوعية. فعند التخلي الحقيقي (عن المتناهي) يبقى السؤال: **هل ما يزال لهذه الذروة موضوع؟**

إن الموقف الذي تمت ملاحظته هو موقف الاسترياء، إذ يبلغ تمه. إنه الذاتية المجردة. إنه الأنا الذي مستمثل[1] الأمر المطلق باعتباره ما بالنسبة إليه كل فرق وكل خاصية ومضمون يتم نسخه وتجاوزه بوصفه ليس إلا أمراً من وضع الأنا. إن المحدِّد هو أنا. وليس هو إلا أنا. وهو أنا كذلك باعتباري هذا الفرد وذاتي المباشرة، أنا الذي أوجد مباشرة.

إني في كل مضمون علاقة مباشرة مع ذاتي، أعني أني وجود، وأنا كذلك عين وعلاقة سلب بذاتي. إن الموضوع من قبلي والموضوع مختلفاً عني، أو الأمر السالب وباعتباره من حيث هو ما هو مسلوباً ليس هو إلا موضوعاً من قِبلي. ومن ثم فأنا السلب المباشر. وهكذا فأنا هذا المستثني كما أني مباشرة —أعني بمقتضى أحاسيسي وآرائي وتحكمي وعرضية شعوري وإرادتي— العامل الموجب بإطلاق والخير. كل مضمون موضوعي مثل القانون والحقيقة والواجب كلها تختفي بالنسبة إلي، ولا أعرف شيئاً موضوعياً، ولا أعرف الحقيقة. والإله واللامتناهي إنه ماوراء بالنسبة إلي ما وراء يحظر علي البلوغ إليه. فأنا الوحيد الإيجابي ولا يوجد مضمون يقوم في ذاته ولذاته، إذ لم يعد له في ذاته أي إيجاب، بل إن إيجابه مقصور على كونه موضوعاً من قِبلي. والحقيقي والخير ليسا إلا كوني مقتنعاً بهما. وكون شيء ما، خيراً في هذا المضمار لا ينتسب إلا إلى كوني مقتنعاً به وإلى اعترافي به. وفي هذا المستوى من عالم الأفكار لكل الخصائص، فإن

(1) تعليق المترجم: مستمثل أي طالب المثال ومبدعه.

صاحب الوجود الحقيقي الوحيد هو أنا.

إن هذا الموقف يقدم نفسه أولاً باعتباره موقف الخشوع. ويتمثل هذا الخشوع في كون الأنا يستثني من ذاته اللامتناهي، وعلم الإله ومعرفته، ويتنازل عنهما، فيحدد ذاته من ثم بالمقابل بوصفه متناهياً. لكن هذا الخشوع يدحض نفسه بهذا الموقف. فهو بالأحرى كِبر وليس خشوعا. ذلك أني أستثني به الحقيقة من ذاتي، بحيث إني بوصفي هذا المعين المشار إليه فيما دون الماوراء أصبح أنا الوحيد الموجب، والوحيد الموجود في ذاتي ولذاتي، في حين يختفي كل ما عداي. إن الخشوع الحقيقي يتنازل في الحقيقة عن ذاته وعن هذا المشار إليه ولا يعترف إلا بالحقيقي القائم في ذاته ولذاته بأنه الموجب. أما ذلك الخشوع المزيف فإنه خلال اعترافه بالطابع السالب والمحدود للمتناهي يعترف في آن بأن الوحيد الموجب واللامتناهي والمطلق هو الأنا هذا المشار إليه، فيصبح هو الواحد والوحيد الجوهري، أعني أن الأنا هذا المتناهي يصبح هو اللامتناهي. فاللامتناهي الذي اعتُبر ما وراء لا يوضع إلا بفضلي. ويتضمن هذا التحديد وحدة المتناهي واللامتناهي. لكنها وحدة من نوع لم يضمحل فيها المتناهي بل هو أصبح الثابت والمطلق والدائم. وبسبب كون هذه الوحدة قد وضعها الأنا المتناهي، فإنها هي بدورها تؤول إلى الوحدة المتناهية. وإذن فالأنا ينافق بخشوعه في حين أنه لا يتخلى عن كل مظاهر المباهاة بالكبر والعدم. ومن ناحية ثانية ففي حين أنه يولي عن علم (كائن) أسمى ولا يبقي إلا على الانفعال الذاتي وعلى التحكمي، فإنه لا شيء مشترك يصل الأفراد بعضها بالبعض. وهم بهذا الاختلاف التحكمي لأحاسيسهم يكونون متعادين ومتجهين بعضهم ضد البعض بالكراهية والاحتقار.

إن صيغة الموقف (الاستريائي) هذه في ذروتها الأقصى والخالية من المضمون للذات المتناهية التي تضع نفسها وضعاً مطلقاً، هي السبب في عسر فهمه.

فأولى مصاعب فهم هذا الموقف الاستريائي هي كونه هذا النوع من الكيان المجرد. وثانية المصاعب هي قربه من المفهوم الفلسفي. فهو على تخوم الموقف الفلسفي. ذلك أنه الوجه الأسمى من الاسترياء. وهو يتضمن عبارات تبدو عند النظر إلى السطح، نفس الموقف الذي تقفه الفلسفة. فهو يتضمن الاستمثال والسلبية والذاتية. وذلك كله عند النظر فيه لذاته وجه حقيقي وجوهري من وجوه الحرية والفكرة المثال. ثم إنه يتضمن وحدة المتناهي واللامتناهي

وهو ما ينبغي قوله عن الفكرة المثال كذلك. وبالفعل فإن الذاتية هي التي طورت من ذاتها كل موضوعية، ومن ثم باعتبارها شكلاً تحول إلى مضمون. لكنها لا تصبح شكلاً حقيقياً إلا بفضل المضمون الحقيقي. وبصرف النظر عن ذلك كله فإن ما يظهر بعد ذلك هو الأكثر جدية. فهذا الاستمثال وهذه النار التي تلتهم كل الخصائص، ما تزال في هذا الموقف سلبية وغير تامة. فأنا بوصفي مباشراً وهذا المشار إليه، أكون الحقيقة الفعلية الوحيدة. وكل الخصائص الأخرى توضع بوصفها موجودة في الأذهان (لا في الأعيان)، إذ تكون نار الاستمثال قد التهمتها[1]. أنا وحدي أحفظ ذاتي وكل الخصائص الأخرى تكون ذات قيام عندما أريد ذلك. والخاصية الوحيدة التي تقوم بذاتها هي خاصيتي أنا. فيكون كل ما يوجد لا يقوم إلا لأنه موضوع من قِبلي. والاستمثال لم يبلغ تمامه. وهذه الذروة الأخيرة ما يزال فيها ما ينبغي أن يُنفى إذ إني مازلت أعتبر ذلك كله ليس له حقيقة ولا واقع فعلي. أنا ذاتي الوحيد الذي ما أزال موجباً. ذلك أن كل شيء ينبغي -من هذا المنظور- ألا يكون موجباً إلا بفضل النفي. وهذا الموقف يناقض نفسه. فهو يضع الاستمثال مبدأ وما يحقق الاستمثال ليس بمثال.

ولا شك أن وحدة المتناهي واللامتناهي التي توضع في الاسترياء هي تعريف للفكرة المثال. لكنه تعريف للحقيقة، يكون اللامتناهي بمقتضاه وضعاً لذاته باعتباره اللامتناهي، في حين أن المتناهي هو متناهي ذاته. وبفضل هذا النسخ المتجاوز لذاته يكون نفياً للنفي. ومن ثم فهو اللامتناهي. لكن هذا اللامتناهي ليس هو إلا وضعاً لذاته بذاته باعتبارها متناهية. وهي هذا النسخ المتجاوز لهذا التناهي من حيث هو ما هو. أما على مستوى الموقف الذاتي فإن هذه الوحدة ما تزال موضوعة في شكل ذي بعد واحد، بحيث إنها من وضع المتناهي ذاته، وما تزال خاضعة لتحديد المتناهي. فأكون أنا المتناهي أنا نفسي اللامتناهي. ومن ثم فهذا اللاتناهي ذاته هو التناهي. وينبغي كذلك أن نفصل عن هذا الإيجاب وعن هذا اللاتناهي هذه الفردية التي لوجودي المتناهي أي عن أنائي المباشر. والاسترياء هو ذاته القائم بالفصل. لكنه يهمل هنا عمله الفاصل والمميز ويصل إلى الوحدة التي ليست هي إلا وحدة متناهية. وهنا يغفل الاسترياء اللاتناهي والإيجابي والفردية المباشرة التي للأنا والتي لهذا الفصل. وبدلاً من أن يغرق في

---

(1) تعليق المترجم: الاستمثال ونعني به اعتبار الشيء فكرة موجودة في الذهن دون أن تكون بالضرورة مناظرة لحقيقة واقعة في الأعيان.

الكلية، في الفرد الذي هو لذاته فاقد للقيام، وأن يحيط بالإيجاب في كليته المطلقة التي تتضمن في ذاتها الفرد، فإنه يدرك الفردية ذاتها مباشرة باعتبارها كلية. ذلك هو نقض هذا الموقف. والتناقضات لا يمكن أن تقوم إلا عندما ترد إلى غاية الفكرة.

ذلك هو موقف عصرنا. وللفلسفة بهذا الموقف علاقة حقيقية. وعندما نقارن هذا الموقف مع التدين السابق، فإننا نلاحظ بيسر، أن الوعي الديني السابق له مضمون موجود في ذاته ولذاته مضمون يصف طبيعة الإله. وهو قد كان موقف الحقيقة والمهابة. فالواجب الأسمى كان معرفة الإله وعبادته في الروح وفي الحقيقة. وكانت السعادة أو اللعنة وقيمة الإنسان المطلقة أو عدمها مرتبطة بتصديق هذا المضمون وعلمه. أما الآن فالأمر الأسمى ليس معرفة الحقيقة ولا معرفة الإله. ومن ثم فالإنسان لا يعلم شيئاً (فهو لا يعرف كذلك ما الحق ولا ما الواجب). فقد تبخر كل مضمون موضوعي، وتحول إلى هذه الذاتية الخالصة والصورية. وفي هذا الموقف يكمن ببساطة صريحة أني خير بالطبع، ولست هكذا بفضلي أو بفضل إرادتي بل لمجرد كوني غير واع فإني خير. أما الرأي المقابل هو بالأحرى: إني لست خيراً إلا بفضل فاعليتي الروحية الواعية أي بفضل حريتي، ولست خيراً أصلياً بسبب الطبيعة بل يجب أن يحصل في وعيي أن خيريتي تنتسب إلى عالمي الروحي. واللطف الإلهي له دوره في ذلك، لكن وجودي هنا باعتباري وعياً وباعتبار إرادتي من مقومات الخيرية. أما إذا كان كوني خيراً أمراً تابعاً لتحكمي فإن كل شيء يكون من وضعي.

ويجب أن نعلم أنه قد حصلت ثورة مهولة في العالم المسيحي خلال هذا التناقض الجدير بالملاحظة في الرأي الديني. فقد طرأ وعي بالذات مغاير تمام المغايرة حول الحقيقي. فكل واجب وكل حق تابع للوعي الأعمق، ولموقف الوعي الديني بالذات أصل الروح وهذا هو أساس كل واقع. ذلك أن الواقع ليس له من حقيقة إلا عندما يكون هذا الواقع شكل المضمون الموضوعي. أما على أساس هذا الموقف الفاقد للمضمون، فإن الدين لا يمكن أن يكون ممكنا. ذلك أني الموجب (الوحيد) في حين أن الفكرة المثال القائمة بذاتها ولذاتها في الدين الخالص يجب أن توضع بفضله لا بفضلي. وإذن فلا يمكن انطلاقاً من هذا الموقف أن يوجد دين. ودون ذلك قابلية وجوده من موقف الوعي الحسي.

وفي هذا المضمار فإن الفلسفة أمر خاص. فإذا كانت التربية الكلية موضوعة في الوعي،

فإن الفلسفة شكل وكيفية في الرؤية تقع خارج النظرة العامة. وهي شغل ذو محل خاص. وكذلك الشأن أيضاً في فلسفة الدين، فهي بحسب رأي العصر، أمر لا يمكن أن يكون ذا معنى عند العامة، بل عليها أن تنتظر معارضة وعداوة من جميع الجهات. فإذا كانت العلاقة الأولى بين المتناهي واللامتناهي هي العلاقة الطبيعية وغير الحقيقية بسبب ثبات خليط الجزئيات وتعددها قبالة الكلية، فإننا نرى فضلاً عن ذلك ما يعد علاقة ثانية تحصل في الاسترياء، حيث يكمن التناهي في تجريد الفكر الخالص بكامل التمام، الفكر الذي لا يدرك بحق ذاته بوصفها كلية، بل هو يدركها بوصفها أنا عينياً. ويبقى هذا الأنا المشار إليه. وإذن فعلينا الآن أن ننظر في تلك العلاقة كما تتجلى في العقل.

● **الملاحظة العقلية للتناهي.**

ينبغي أن ننظر في هذا الموقف كما هو في علاقته بشكل الاسترياء في ذروته الأسمى. فالانتقال من هذا الموقف ينبغي بمقتضى طبيعته أن يجعل ليصبح جدلياً. إلا أن هذا العمل ينتسب إلى المنطق. ونحن نريد أن نعالج الأمر بحيث نعرضه على نحو عيني. وبالنظر إلى ضرورة الانتقال، سنكتفي في احتجاجنا ببحث تناسق هذا الموقف الذاتي. فصاحب هذا الموقف يقول: بوصفي متناهياً لست شيئاً. وذلك ما ينبغي نسخه وتجاوزه. ولاغرو، فهذا النسخ والتجاوز لا يتحقق فعلاً عندما تبقى هذه العينية المباشرة في آن، وعندما تبقى على نحو يجعل الأمر الوحيد الموجب هو هذا الأنا كما هو في موقف الاسترياء. فالمتناهي الذي يرتقي إلى اللامتناهي ليس ارتقاؤه إلا تماهيا مجرداً وخالياً في ذاته. وهو الشكل الأسمى من اللاحقيقة والكذب والشر. ومن ثم فينبغي أن نبين أنه موقف يكون فيه الأنا في تعيينه هذا قد تخلى عن ذاته في الحقيقة وفي الواقع. فالأنا ينبغي أن يكون في الحقيقة الذاتية الخاصة التي تم نسخها وتجاوزها، ومن ثم فينبغي أن يوجد شيء موضوعي معترف به من قِبلي شيء يمثل بالنسبة إلي الحقيقي، شيء يتم الاعتراف به بوصفه الموجب والموضوع بالنسبة إلي شيء أكون فيه هذا الأنا المسلوب، وحيث توجد مع ذلك حريتي. إن حرية الاسترياء هي من النوع الذي لا يبقي على شيء يقوم فيه. ولما كان ينبغي لهذه الحرية أن تبقي مع ذلك على قيامها، فإنها تتصرف في فعل الوضع هذا دون قانون ولا نظام، أعني أنها لا تترك شيئاً موضوعياً يقوم بذاته. فإذا

تم الاعتراف حقاً بشيء موضوعي، فإن ذلك ينتج عنه أني أتحدد بوصفي كليّاً، وأني أحفظ نفسي ولا أقوم إلا بوصفي كلياً. **وليس هذا القول شيئاً آخر غير موقف العقل المفكر. والدين ذاته هو هذا الفعل وهذه الفاعلية التي للعقل المفكر وللمفكر العقلي الذي بوصفه عينياً. يضع الكلي وينسخ ذاته ويتجاوزها ليجد ذاته الحقيقية بوصفها الكلي. والفلسفة لا تكون بحق عقلاً مفكراً إلا بفضل هذا الفعل، الذي هو دين يظهر في شكل الفكر، في حين أن الدين بوصفه عقلاً مفكراً ساذجاً إن صح التعبير، يبقى في مستوى كيفية التصور.**

علينا الآن أن نبين الخصائص الكلية من منطلق هذا الموقف والخصائص الفكرية الدقيقة.

فقد قيل أولاً إن الذاتية تتخلى عن عينيتها في الموضوع، معترفة بأمر موضوعي عامة. وهذا الموضوع لا يمكن أن يكون شيئاً حسياً. فأنا أعلم الموضوع الحسي، إذ إن الأمر يتعلق بشيء قائم. لكن حريتي في ذلك لم تحصل بعد. وعلينا أن نفترض هنا عدم حقيقة الوعي الحسي. والخاصية الضرورية هي أن الموضوعي باعتباره الحقيقي والموجب، يوجد في خاصية الكلي. ففي هذا الاعتراف بموضوع وبكلي أتنازل عن تناهي وعن نفسي باعتباري هذه العين المشار إليها. فيكون المعتبر عندي هو الكلي. ولا يمكن لذلك أن يحصل إذا حافظت على ذاتي باعتباري هذه العين المشار إليها. وهذا موجود كذلك في العلم المباشر بالإله. فإني أعلم الكلي الموضوعي الذي هو قائم في ذاته ولذاته. لكن هذا الكلي، لأنه مقصور على كونه تعلقاً مباشراً لم يتدخل فيه الاسترياء بعد، فإنه ومعه موضوعه هذا ليس هو إلا أمراً ذاتيا، إذ تنقصه الموضوعية القائمة في ذاتها ولذاتها. وإذن فالاسترياء الأخير ليس إلا كون هذه الخصائص لا توجد إلا في الإحساس منضوية في الوعي الذاتي، الوعي الذي لم يحقق بعد التخلص من خصوصيته المباشرة، بحيث إن خاصية الكلية الموضوعية هذه من حيث هي ما هي ليست بعد كافية، بل إن ذلك يقتضي أن يكون للكلي المجرد في ذاته كذلك مضمون وخصائص. وعندئذٍ فقط يكون الكلي موجوداً لدي في ذاته ولذاته. وعندما يكون خالياً من المضمون بحيث لا يكون تحديده إلا عاماً، فإنه يتطابق معي ويبقى المضمون كله لي. وتبقى كل فاعلية وكل حيوية محددة وواضعة ليستا إلا فاعليتي وحيويتي. ولا يكون لدي إلا إله خاو وميت، أتخيله جوهراً سامياً. وهذا الخواء وهذا التصور يبقيان مجرد أمر ذاتي لا يوصل أي شيء إلى الموضوعية. ولا يوجد على هذا المستوى إلا اليقين. ولكن لا وجود لأي حقيقة. ولا يمكنني

بذلك أن أكون محدداً بعد وبصورة تامة إلا هذه العين المشار إليها والمتناهية. والموضوعية ليست حينئذٍ إلا ظاهراً من الوجود.

ليست الفلسفة وحدها هي التي يكون الموضوع فيها مليئاً بالمضمون، بل إن ذلك أمر مشترك بين الفلسفة والدين، ولا وجود بعد لفرق بين رأييهما هنا.

وفي صلة بهذا الأمر يُطرح هذا السؤال: **كيف تتحدد الذات في هذا المستوى؟ ونفس السؤال عن علاقته بالموضوع المعترف به كيف يتحدد فكرياً؟** ففاعلية الكلي هي الفكر الذي يكون موضوعه كلياً. وينبغي أن يكون الكلي هنا الكلي المطلق الخالص. ولهذه العلة، فإن العلاقة بهذا الموضوع هي فكر الذات. والموضوع هو الجوهر الموجود بالنسبة إلى الذات. والفكرة ليست مجرد أمر ذاتي، بل هي كذلك أمر موضوعي.

وخلال تفكيري في فكرة الأمر نفسه، أكون ذاتياً ولي فكرتي حوله. والتفكير في الموضوع والتفكير في فكرته هي علاقتي باعتباري عينا تُستبعد وأتعامل بصورة موضوعية فأكون حينئذٍ قد تخليت عن ذاتي باعتبارها هذه العين المشار إليها وذات الخصوصية فأصبحت كلياً. فهذا الكلي والفكر بأن الكلي هو موضوعي ذلك أمر واحد، إذ إني أقوم هنا بالتنازل عن ذاتي فعلياً وحقيقاً. إن التأثير والحياة في الموضوعية هما الاعتراف الحقيقي بالتناهي وإسلام الأمر الحقيقي (للإله).

ويمكن أن نلاحظ أن خاصية الفكر الجوهرية هي كونه فاعلية وساطة وكلية متوسطة. إنها إيجاب بوصفها سلبَ سلبٍ. فالفكر وساطة بفضل النسخ المتجاوز للوساطة. والكلية والجوهر هما من نوع الأفكار التي لا توجد إلا بوصفها سلبَ سلبٍ. وهكذا فكيفية المباشرة تكمن في هذه الوساطة. لكنها ليست وحدها. وبذلك تحصل العبارة: **نعلم الإله علماً مباشراً.** فالعلم هو الفاعلية الخالصة. وهو فاعلية لا توجد إلا بوصفها نافية وغير خالصة ومباشرة. وبوسعنا أن نعلم شيئاً عن الإله بكيفية عينية. فيكون هذا الموضوع الكلي حينئذٍ مباشراً بالنسبة إلي (ومستمداً) من دليل برهاني. وهذه المباشرة في الذات العينية تكون تارة حصيلة للكثير من الوساطات، وهي طوراً ليست إلا جانباً من هذه الفاعلية. فيمكن أن تُنجز قطعة موسيقية على البيانو إنجازاً عينياً. بيسر بعد أن يكون العازف قد كررها عديد المرات. وقد تنجز بفاعلية مباشرة بوصفها حصيلة هذه الأفعال الوسيطة الكثيرة. ونفس الأمر يقال عن العادة التي أصبحت لدينا

طبيعة ثانية. وحصيلة اكتشاف كولومبوس الوحيدة، كانت نتيجة للكثير من الفاعليات الجزئية السابقة ولإمعان التفكير.

إن طبيعة مثل هذه الفاعلية مختلفة عن ظهورها. من ذلك طبيعة الفكر هذه المتطابقة مع الذات وشفافية الفاعلية هذه التي هي في ذاتها سلب السلب. والنتيجة هي أن ما يجعل نفسه مباشراً يبدو وكأنه مباشر.

وهكذا فإني في علاقتي بالموضوع أتحدد بوصفي مفكراً. وفي الحقيقة فإن ذلك لا يصح على الفلسفة وحدها بل هو صحيح في الدين الوضعي أيضاً. ففي التدبر الخاشع الذي يصدر عن الفكر والمفكر فيه، فإن الإله موجود بالنسبة إلي. وفكر الكلي هذا هو إذن كيفية محددة لكيفية كوني بوصفي كائناً مفكراً خالصاً. ثم إني بعد ذلك أكون في خشوع التدبر، وهذه العلاقة بالجوهر الكلي منعكساً على ذاتي مميزاً بينها وبين هذا الموضوع. ثم علي أن أتخلى عن ذاتي. وفي ذلك يكمن وعيي بذاتي. وفي حدود تدبري الخاشع باعتباري ساعياً إلى الإله، لا أكون إلا بوصفي تفكيراً في آن خارج الإله الموجود فيَّ. فكيف أتحدد الآن في هذا المضمار أنا الذي أعود إلى الظهور ثانية؟ هنا أتحدد باعتباري متناهياً على نحو حقيقي، متناهياً بوصفي مختلفاً عن هذا الموضوع اختلاف الجزئي عن الكلي، واختلاف العرضي عن الجوهري، واتحدد باعتباري فرقاً ووجهاً من وجوه الوجود، وفي نفس الوقت لست موجوداً لذاتي بل وجودي هو وجود من حقق التنازل عن ذاته، وعلم أنه متناهٍ. حينئذٍ أبقى في الوعي بذاتي نفسها، ومصدر ذلك من كون الموضوع الكلي هو في ذاته فكرة له في ذاته المضمون والجوهر المحرك. وباعتباره عملية باطنية يتولد عنها مضمونه، فهو ليس خاوياً بل هو امتلاء مطلق. وكل تعيين فردي ينتسب إليه. وهو ممسك بي من حيث هو كلي، وبه أبصر نفسي فيه باعتباري متناهياً وكوني وجهاً من هذه الحياة أي ذلك الذي يكون وجوده وجوداً عينياً. ليس له من قيام إلا في هذا الجوهر وفي وجوهه الجوهرية. وهكذا فليس وجودي مقصوراً على كوني في ذاتي، بل إن وجودي بالفعل كذلك باعتباره قد وضع متناهياً. وذلك على وجه الدقة معنى كوني لا أحفظ نفسي باعتباري مباشراً وموجباً.

والآن فإذا كنا قد نظرنا إلى حد الآن في علاقة الأنا بالجوهر الكلي نظراً عينياً. فإننا قد كنا بعد ناظرين عامة في العلاقة المجردة بين المتناهي واللامتناهي.

إن المتناهي في الاسترياء، لا يقوم بالمقابلة مع اللامتناهي إلا بمعنى المتناهي المضاعف. والحقيقي هو وحدتهما التي لا تنفصم. ذلك هو ما نظرنا إليه منه، حيث هو في شكله الأكثر عينية بالذات في علاقة الأنا الذاتية بالكلي. وليس المتناهي إلا وجهاً جوهرياً من اللامتناهي. واللامتناهي هو السلب المطلق. لكنه الإيجاب الذي يحتوي في ذاته على الوساطة. إن الوحدة البسيطة أو مماهاة الذات لذاتها أو إيجاب اللامتناهي، ليست أمور في ذاتها حقيقة بل هي جوهرياً ما ينبغي محوه. وفي ذلك يكمن الإيجاب أولاً، ثم التمييز ثانياً ليطرأ الإيجاب ثالثاً باعتباره نفي النفي. فيكون الإيجاب حينئذٍ وحينئذٍ فقط حقيقياً. إن موقف التناهي دون ذلك من حيث الحقيقة، بل هو ما ينبغي أن ينسخ نفسه ليتجاوزها. والحقيقي الوحيد هو هذا السلب. وإذن فالمتناهي وجه جوهري من اللامتناهي في طبيعة الإله. وبذلك يمكننا أن نقول إن: **الإله هو ذاته الذي يجعل نفسه متناهياً ويضع خصائص يحدد بها ذاته.** وهذا القول يبدو لنا أولاً كفراً. لكننا نجد مثل ذلك بعد في التصورات. العادية، إذ إننا اعتدنا أن نؤمن بأن الإله خالق للعالم وبأنه محدد (كل شيء). لكن لا وجود لشيء غيره يحدده (قبل الخلق). ومن ثم فهو يحدد نفسه عندما يعقلها فيضع ذاته مختلفة قبالته، فيكون هو والعالم اثنين. والإله يخلق العالم من عدم أعني أنه لا يوجد شيء خارج الإله إلا العالم، إذ إن العالم هو الخارجية ذاتها. الإله وحده هو الموجود. لكن الإله لا يكون مع ذاته إلا بوساطة ذاته. إنه يريد المتناهي وهو يضع ذاته لنفسه باعتبارها مختلفة. وبفضل هذا الوضع يصبح غيراً لذاته، ويصبح متناهياً، إذ إن غيراً صار موجوداً قبالته. لكن هذه الغيرية هي تناقضه مع ذاته، فيكون المتناهي قبالة المتناهي. لكن الحقيقي هو أن هذا التناهي ليس إلا ظاهراً من الوجود يجد فيه ذاته. إن الخلق هو الفاعلية. وفيه يكمن الفرق. وفيه يوجد وجه التناهي. ومع ذلك فقيام المتناهي ينبغي كذلك أن ينسخ ذاته فيتجاوزها. ذلك أنه هو الإله. إنه غيره. ومن ثم فهو في خاصية الغير الذي للإله. إنه الغير وليس الغير في آن. لذلك فهو يمحو ذاته. إنه ليس ذاته، بل هو غير. إنه يهدم ذاته (التي هي غيره). لكن الغيرية بفضل ذلك تختفي تماماً في الإله. وفيها يعرف الإله ذاته، حيث يحفظ ذاته بوصفها حصيلة فاعلية ذاته نفسها.

علينا بعد هذا النظر أن نميز بين نوعين من اللاتناهي: اللاتناهي الحقيقي ولاتناهي الحصاة، لا تناهيها الفاسد تمام الفساد. وهذا هو الوجه المتناهي من حياة الإله.

ج-الانتقال إلى المفهوم التأملي للدين

إن النظر العقلي المبسوط للمتناهي لا يكفي فيه الأشكال البسيطة لقضية **«الإله لامتناه وأنا متناه»**. فهذه عبارات زائفة وسيئة. وهي أشكال تعبير غير مناسبة للفكرة المثال ولطبيعة الأمر في نفسه. فالمتناهي ليس هو الموجود، كما أن اللامتناهي ليس ثابتاً، بل إن هاتين الخاصيتين ليستا إلا وجهين من نفس العملية. فالإله (يعتبر) هو أيضاً متناهياً والأنا (يعتبر) هو أيضاً لامتناهياً. فـ«**هو**» (رابطة الوجود) التي تعتبر في مثل هذه القضايا أمراً ثابت القيام، ليس لها من معنى عند النظر إليها على حقيقتها إلا معنى الفاعلية والحيوية والروحانية.

كما أن المحمولات لا تكفي لتحديد الخصائص، وعلى الأقل منها تلك التي تكون وحيدة البعد، وما كان منها مقصوراً على غير الثابت والظرفيّ، بل إن ما هو حقيقي وما هو الفكرة المثال ليس هو بإطلاق إلا ما كان حركة. ذلك أن الإله هو هذه الحركة في ذاته. وهو لا يكون الإله الحي إلا بفضل ذلك وحده. لكن قيام التناهي هذا لا ينبغي أن يبقى ثابتاً. لا بد من نسخه وتجاوزه: **فالإله هو الحركة الساعية نحو التناهي وذلك بسبب كونه نسخاً متجاوزاً لذاته نحو ذاته. وفي الأنا باعتباره ناسخ ذاته المتناهية ومتجاوزها، يعود الإله إلى ذاته وهو لا يكون إلهاً إلا بفضل هذه العودة. فمن دون العالم لا يكون الإله إلهاً.**

إن القدامى كانوا حائزين على هذه المعاني المجردة. وهي من مبدعات الفكر المجرد والمفكر المبتدي. فأفلاطون كان بعد قد تعرف على المتناهي باعتباره السيء، والمحدد باعتباره الحد الحاد لذاته في ذاته والأسمى من اللامحدود. والحقيقي هو وحدة اللامتناهي الذي يتضمن المتناهي.

والحصيلة هي أننا ينبغي أن نتخلص من صورة التناقض المخيفة بين المتناهي واللامتناهي. فبالمقابل مع النهج الذي يريد صاحبه أن يعلم الإله وأن تكون له معه علاقة إيجابية، يحصل التخلص من هذه الصورة المخيفة، ويدعي أنها مجرد دعوى فيتكلم ضدها بتقديس ووعظ وبخشوع كريه. لكن هذا الزعم ينسب إلى الفلسفة كما ينسب إلى الدين. وفي هذا الموقف، سيان أن يعلم الإله والمضمون بالفكر أو بالنقل أو بالقلب بفضل النور الذي يقذف فيه، أو بأي طريق أخرى يتحقق بها التصديق بحقيقة الإله. فبالمقابل مع هذا كله نجد إرادة الإحاطة بالصورة المخيفة لدعوى معرفة الإله بواسطة المتناهي واللامتناهي قد تأسست. وعلينا أن

نتحرر من هذا التناقض تحرراً تاماً. وذلك يكون في الحقيقة بفحص ما في هذه الدعوى من مضمون معرفي.

إن من لا يتخلص من هذا الشبح يقع في الإعجاب بالنفس. ذلك أنه يضع الإلهي موضع العاجز وفاقد القدرة على العودة إلى نفسه، ويتمسك في نفس الحين بذاته التي تخصه ويؤكد معرفته انطلاقاً من هذا العجز. وعندئذٍ فهذا بحق هو الباطل الذاتي والنفاق الذي يحفظ به المتناهي ذاته والذي يضمن عُجب المتناهي بنفسه. لكن هذا المعجب بالنفس الشهير والمتبنى يصمد مع ذلك فيعتبر نفسه أمراً مطلقاً ومن ثم يحول دون المعرفة والدين المليء بالدين الموضوعي والتدين ويقضي عليه أو يحول دونه والحصول. إن هذا العجب بالنفس الذي للذاتية المحافظة على ذاتها -أي على الأنا- هو ما تخلصنا منه إذ غرقنا في الأمر نفسه فتم بجد الفراغ من الإعجاب بالنفس. وهذا نجاح في مضمار تأثيرنا في العلم.

إن علاقة الوعي السلبية بالمطلق توقعنا في (مرحلة) الملاحظة. فبالنسبة إلى الوعي (الملاحظ) لا يوجد إلا المتناهي. أما اللامتناهي فهو مقصور على ما لا خاصية له (ومن ثم فليس هو في ذاته إلا أمراً ذاتياً كما رأينا) وليس للوعي به إلا علاقة سلبية. والآن فلقائلٍ أن يقول: **فلأن الملاحظة لا يوجد فيها** إلا مثل هذه العلاقة (السالبة) فلا إمكان لمعرفة المطلق والحقيقة. وحول هذا التحول ما تزال بعض الأمور بحاجة إلى الملاحظة.

فإذا فرضنا الإمكان والامتناع عامة-ما كان لهما معنى-متعلقين بباطن شيء ما وبمفهومه بما هو في ذاته إذا فرضنا ذلك، فينبغي أن يتم التفريق بينهما بمقتضى طبيعة مفهومهما ذاته. ولكن على مستوى موقف الوعي من حيث هو ملاحظ، وعلى مستوى موقف الملاحظة هذا لا يمكن أن يقال شيء عن الباطن والمفهوم. فالملاحظ يتنازل عن معرفة ما يتعلق بالباطن، إذ لا يَمثُل أمامه إلا ما يقع في الوعي الخارجي، من حيث هو وعي خارجي. وإذن فالإمكان والامتناع لا يقعان في دائرة الملاحظة.

لكن هذا الموقف يزعم صاحبه أنه حتى ما يوجد، أي ما يقع في هذا الوعي المدرك هو ما يخوله معيار الإمكان فيكون المفهوم من ثم أن الممتنع هو ما يعارض التجربة.

وعلينا بالمقابل مع ذلك أن نشير إلى أن هذه الملاحظة تقتصر تحكمياً على دائرة الوعي المتناهي. لكنه يوجد كذلك دوائر أخرى يمكن أن تتم ملاحظتها دون الاقتصار على هذه

التي لا يوجد فيها إلا المتناهي قبالة المتناهي، بل تلك التي يكون فيها الإلهي باعتباره في ذاته ولذاته موجوداً في الوعي. إن الوعي الموجب بالمطلق في شكل تدين ساذج للتأمل الخاشع أو في شكل المعرفة الفلسفية، يمكن كذلك أن يُلاحظ، وهو يقدم نتيجة مغايرة تماماً للتي يقدمها موقف الوعي المتناهي. ويمكن للذات الملاحظة الآن، أن تلاحظ هذه الأشكال الأسمى للوعي في الغير أو في ذاتها. ولا غرو أنه يمكن أن يحصل في (ما يبدو) بعكس هذا الموقف أن يكون الشعور الديني إيجابياً وممتلئاً بالمضمون باعتباره وعياً. ويمكن أن يوجد في القلب أكثر مما يوجد في الوعي، من حيث هو وعي محدد وعارف وملاحظ. وكلاهما قابل لأن يكون مختلفاً عن الآخر. والأمر لا يتوقف إلا على مصالحة المعرفة في الوعي مع ما أنا بوصفي روحاً في ذاتي ولذاتي.

لكن القناعة بأن الروح ليس له بالإله إلا علاقة سلبية يفسد الإحساس والتدبر الخاشع والسلوك الديني. ذلك أن الفكر هو المنبع والأرضية التي عليها يقوم الكلي. والإله والكلي يقومان في الفكر وللفكر. والروح وحده في حريته أعني باعتباره مفكراً هو الذي يحصل على مضمون الحقيقة الإلهية، ويقدمها للإحساس ومضمونه هو محتوى الإحساس في مضمار كل تدبر خاشع حقيقي وكل ورع. وعندما نتمسك في وعينا المفكر بأنه لا وجود لعلاقة إيجابية بالإله فإن الإحساس يفقد كل مضمون. ومثلما أن تلك الدائرة تجعل نفسها خاوية يكون الإحساس خالياً تماماً كما أني لا أرى من دون نور خارجي. وعندما يُنفى المضمون على هذه الأرضية ويُصد، فإنه لن يبقى موجوداً بما يمكن أن تقدمه خاصية الإحساس الحقيقية. ومن ثم فإذا كان ينبغي من ناحية أولى أن يُسلم بأنه يوجد في التدبر الخاشع، أكثر مما يوجد في الوعي الديني، فإنه من ناحية ثانية من التحكم أو من عدم الحنكة ألا تتم ملاحظة ما يوجد فيه هو ذاته أو في غيره. لكن التحكم وعدم الحنكة هذان هما في الحقيقة غير حاصلين هنا أولا، بل إذا كانا لا ينبغي الاقتصار على ملاحظتهما فإن الملاحظة تكون بذلك مقصورة على مجال التناهي. ذلك أن الملاحظة تعني التعالق مع أمر خارجي أي مع ما ينبغي أن يبقى خارجياً فيه. ولا يوضع ذلك إلا باعتباره هو ذاته خارجياً. وذلك هو المتناهي. وإذن فإذا وقفنا هذا الموقف فإننا لا نجد أمامنا إلا ما يليق بهذا الموقف وما يناسبه.

أما إذا أرادت الملاحظة أن تنظر في اللامتناهي بمقتضى طبيعته الحقيقية فينبغي لها أن تكون

هي بدورها لامتناهية أعني ألا تبقى ملاحظة الأمر نفسه، بل أن تكون هي الأمر نفسه. فالفكر التأملي يمكن لنا أن نلاحظه كذلك. لكن ملاحظته مقصورة على الذي يفكر نفسه. وكذلك الشأن بالنسبة إلى الورع فإنه لا يوجد إلا للورع، أعني لمن هو في آن الملاحِظ والملاحَظ. والحال هنا هي أنه لا شيء يقتصر على كونه ملاحَظاً بل إن الملاحِظ هو علاقته بالموضوع تجعل الملاحظة لا تكون مجرد أمر خارجي. إنه ليس ملاحظاً خالصاً وليس في مجرد علاقة سالبة مع ما يلاحظه.

فينتج من ثم أنه، لكي نجد أرضية الدين علينا أن نتخلى عن علاقة الملاحظة. علينا أن نترك هذا الموقف العيني، وذلك بالذات لأنه لا يكون كذلك، ولأنه كما رأينا، قد نسخ نفسه بنفسه وتجاوزها. ولا ريب أن الدين فيه علاقة المتناهي باللامتناهي. لكن ذلك بدوره يوضع بوصفه مجرد سلب. والدين يتقدم حقاً إلى مطلب وضع المتناهي لا متناهياً. لكننا سنبين أن هذا الطلب لا ينبغي أن يكون إلا في علاقة بالإيجاب، أعني في جعل المتناهي لامتناهياً في الملاحظ. لكنه بقي متناهياً ومثبتاً. وظل مطلب نسخ المتناهي وتجاوزه موجوداً في آن.

والآن بعد أن تم نسخ المتناهي وموقف الاسترياء وتجاوزهما عندنا ها نحن قد وصلنا إلى موقف الملاحظة اللامتناهية والمفهوم التأملي، أعني إلى الدائرة التي ينفتح فيها لنا المفهوم الحقيقي للدين.

3. المفهوم التأملي للدين

إن النُّهى (العقل بالمعنى الأتم) هو الأرضية الوحيدة التي يمكن للدين أن يجد الدين فيها نفسه في محله. فالخاصية الأساسية هي الموقف الإيجابي للوعي، موقفه الذي ليس هو إلا سلب سلبٍ، والنسخ الذاتي المتجاوز لخصائص التناقض الذي أخذه عن الاسترياء باعتباره ساعياً إلى البقاء الدائم. وبهذا المعنى فأرضية الدين هي هذا الأمر العقلاني. إنها بصورة أدق الأمر التأملي. لكن الدين ليس مقصوراً على مجرد موقف مجرد وإيجابي إزاء الكلي كما تم تحديدة في وقتنا هذا. فلو كان الدين مقصوراً على ذلك لكان كل مضمون آخر موجوداً خارج الدين وقادما إليه من خارج. ولو كان هذا المضمون من الواقع الفعلي لكان ينبغي أن يوجد، كذلك واقع فعلي آخر غير الدين يقدمه الدين. إن موقف الدين هو كون الحقيقي الذي يتعلق به

الوعي، يتضمن كل المضمون. ومن ثم فهذا التعلق هو ذاته موقفه الأسمى والمطلق.

إن الاسترياء هو الفاعلية التي تقيّم وجود التناقضات وتلاحظها وتتردد بينها، ولكن من دون أن توصل ما يربط بينها إلى الوضع السوي، ومن دون الوحدة التي تتخللها. لكن أرضية الدين بخلاف ذلك هي الوعي المطلق بأن الإله هو: كل المضمون وكل الحقيقة وكل الواقع الفعلي. ومثل هذا الموضوع ليس مما يناسب مجرد الاسترياء.

فعندما استعملنا إلى حد الآن عبارة «**وعي**» لم يكن ذلك معبراً إلا عن جانب ظهور الروح، أي العلاقة الجوهرية بين العلم وموضوعه. فأنا أتحدد حينئذٍ باعتباري علاقة. لكن الروح جوهرياً لا ينبغي أن يكون مجرد موجود في علاقة. ففي الوعي يقع المتناهي. والموضوع يبقى فيه قائم الذات. والروح ليس مقصوراً على مثل هذا العلم، حيث يكون وجود الموضوع منفصلاً عن العلم ذاتهِ. وليس وجوده مقصوراً على كونهِ وجوداً من جنس العلاقة. وليس هو مجرد شكل الوعي. وبصرف النظر عن هذه العلاقة فإننا نتكلم على الروح. وإذن فالوعي يقع باعتباره وجهاً في وجوه وجود الروح. فيكون لدينا بذلك علاقة إيجابية تصل الروح بالروح المطلق. ولا يكون الروح والعقل الذي يكون موضوعاً لذاته موجوداً إلا إذا حصلت الوحدة، أعني إلا إذا وضع العلم نفسه لنفسه في موضوعه. ومن ثم فالدين هو علاقة الروح (الجزئي) بالروح المطلق. ولا يكون الروح العالم والواعي إلا بهذه الصورة. وليس ذلك مجرد تعلق من الروح بالروح المطلق، بل إن الروح المطلق ذاته، هو معلق ذاته بما وضعناه إلى جانب الثاني بوصفه الفرق. وإذن فأسمى من ذلك هو الدين وفكرة الروح التي تتعلق بذاتها أي الوعي الذاتي الذي للروح المطلق. وهذا يطابق وعيه الذي كان قد تقدم تحديده، باعتباره علاقة. فالوعي بما هو وعي هو الوعي المحدود. وهو علم بأمر آخر كما هو علم بالأنا. والدين هو كذلك وعي. ومن ثم فله في ذاته وعي متناهٍ ولكن باعتباره منسوخاً ومتجاوزاً. ذلك أن الآخر الذي يعلمه الروح المطلق هو ذاته. وهو لا يكون الروح المطلق إلا بفضل معرفته لذاته. إن تناهي الوعي يطرأ عندما يميز الروح نفسه عن نفسه. لكن هذا الوعي المتناهي هو وجه من الروح ذاته. وهو عينه المميز والمحدد أعني أنه يضع نفسه وعياً متناهياً. ولذلك فهو لا يوجد إلا بواسطة الوعي أو بتوسط الروح المتناهي، بحيث إنه يكون قد جعل نفسه متناهياً حتى يصبح علماً لذاته بفضل هذا الجعل متناهياً. وهكذا يكون الدين علم الروح الإلهي بذاته بفضل

توسط الروح المتناهي. وبمقتضى ذلك فإن الدين في الفكرة المثال الأسمى، ليس قضية إنسان بعينه بل هو بالجوهر التحديد الأسمى للفكرة المطلقة ذاتها.

إن الروح المطلق هو في وعيه علم بذاته. وإذا علم أمراً آخر فإنه لا يبقى روحاً مطلقاً. وعلى أساس هذا التحديد سنجزم هنا أن هذا المضمون الذي لعلم الروح المطلق بذاته هو الحقيقة المطلقة وكل الحقيقة، بحيث إن هذه الفكرة المثال تحتوي على كل ثروة العالمين الطبيعي والروحي. وهو الجوهر الوحيد والحقيقة الوحيدة لهذه الثروة، وكل شيء ليس فيه إلا الحقيقة باعتبارها وجهاً من ماهيته.

إن دليل الضرورة هو كون مضمون الدين هو الحقيقة المطلقة ما كان هذا الدليل قد بدأ من المضمون المباشر ثم بين أن ذلك المضمون نتيجة لمضمون آخر، ماثل أمام علمنا وهو دليل تجاوزناه وأصبح خلفنا. وإذ سبق فقدمنا هذا الدليل في محله رأينا بعد كيف أن وحدانية نهجه القائل إن المضمون لا يظهر بوصفه المطلق بل بوصفه حصيلة هو بدوره قد نسخ وتم تجاوزه. ذلك أن الأول ذاته سواء كان التجريد المنطقي للوجود أو العالم المتناهي هذا الأول والمباشر لم يوضع في حالة ظهور في النتيجة، بل هو قد وضع بوصفه موضوعاً، وهو ليس مباشراً وشكلاً متدنياً من المباشر إلى الوضع بحيث يكون الروح المطلق بالأحرى هو الحقيقي وهو وضع الفكرة المثال وكذلك الطبيعة والروح المتناهي. أو أن الروح الواعي بنفسه والمطلق هو الأول والوحيد الحقيقي الذي يكون فيه العالم المتناهي الذي هو هكذا أمر الموضوع وجهاً من وجوهه.

وإذن فذاك النهج الذي يتبين أولاً نهجا سابقاً على الدين تكون البداية فيه من المباشر دون إحالة إلى الاله، حتى تكون بذلك أولاً بداية الإله، أصبح الآن بالأحرى وجهاً داخل الدين ذاته، ولكن في شكل آخر وعلى صورة غير التي كان عليها بالكيفية الأولى عندما كان بنحو ما مجرد شكل صلته بالإله صلة ساذجة. أما هنا فالإله بمجرده صار بالأحرى هو الأول. وذلك النهج هو فاعلية فكرة الروح المطلق في ذاتها وهو حركتها. فالروح موجود لنفسه أعني أنه يجعل نفسه موضوعاً لذاته. وهو قائم في ذاته قبالة المفهوم، أي إنه ما نسميه عالماً وطبيعة. والأمر الثاني هو كون هذا الموضوع يحرك ذاته عائداً إلى منبعه وذلك المنبع الذي يبقى منتسباً إليه والذي ينبغي أن يعود إليه. وهذه الحركة هي ما به تتقوم حياة الإلهي. إن الروح باعتباره مطلقاً هو أولاً الـمُظهر لذاته وهو «**كونه للذات**» الموجود لذاته. والظهور بما هو ظهور هو

الطبيعة. والروح ليس مقصوراً على كونه الظاهر ولا على «**كونه لأحد ما**» بل هو لـ«**كونه لذاته**» نفسه والـمُظهر لذاته ومن ثم فهو الوعي بذاته باعتباره روحاً. وإذن فهذا هو أولاً ما يعتبر –بوصفه أحد الوجوه– ضرورة ضمن الروح نفسه. فيكون لدينا إذن بمقتضى الجوهر تلك الضرورة ضمن الدين. ولكنها لا تكون كذلك باعتبارها وجوداً عينياً. مباشراً بل باعتبارها ظهوراً للفكرة المثال وليس بما هي وجود الإلهي بل بما هي ظهوره.

وحينئذٍ فالتمام العيني لمفهوم الدين هو إنتاجه لذاته. إنه هو ذاته الذي يصنع ذاته بصورة عينية ويتمم تخلقاته المختلفة ليجعلها كُلّاً، بحيث إن المفهوم الذي لا يوجد إلا بفضل هذه التخلقات يصبح موضوع نفسه. إن المفهوم الذي أثبتناه هو الوعي بالذات الذي للروح المطلق. وهذا الوعي بالذات أي بكونه موجوداً لذاته وأنه لذاته، روح أي إن ما يوجد فيه فرق بينه وبين ذاته ذلك هو وجه الطبيعة. وبعبارةٍ أعم فإن ذلك يعني أن الاله هو وحدة الطبيعي والروحي. لكن الروح هو رب الطبيعة بحيث لا يكون لهما نفس المرتبة في هذه الوحدة بل وحدتهما تكون على حال ليست وحدة الروح فيها بالأمر الثالث حتى لا يتطبعا كلاهما، بل إن اللامبالاة بهما معاً هي ذاتها الروح. فالروح يكون تارة هذا الجانب، ويكون طوراً ما يحيط بما يتجاوز ذلك الجانب، فيكون من ثم وحدتهما كليهما. وفي تحديد الروح العيني الأبعد غوراً هذا يحصل أن يكتمل مفهوم الإله فيبلغ مرتبة الفكرة المثال.

إن الروحي هو الوحدة المطلقة للروحي والطبيعي بحيث إن الطبيعي ليس هو إلا ما وضعه الروح وحفظه. ونجد في هذه الفكرة المثال الوجوه التالية:

أ. الوحدة الذاتية والمطلقة والجوهرية للوجهين أي الفكرة المثال في إيجابها المطابق لذاتها.

ب. التمييز بين الروح في ذاته بحيث إنه حينئذٍ يضع ذاته باعتباره موجوداً لهذا المميز من ذاته والذي وضعه هو بذاته.

ج. وإذ إن هذا التمييز ذاته في وحدة الإيجاب تلك قد وُضع، فإنه يكون سلب السلب أي الإيجاب باعتباره لامتناهياً وكوناً لذاته مطلقاً.

إن الوجهين الأولين هما وجهاً المفهوم، وهما النوعية والكيفية اللتين تكون بهما علاقة الروحي والطبيعي موجودة في المفهوم. وما زاد عن ذلك هو كونهما ليسا مجرد وجهين من المفهوم بل هما ذاتهما جانباً الفرق فيه. فوجه التميز هو فيما يسمى وعياً في الروح. والتمييز

هو وضع أمرين ليس لهما أي تحديد آخر للفرق بينهما غير ذلك الوجه نفسه. فالتمييز يصبح بسبب ذلك علاقة إيجابية:

1. **فعلاقته بالجانب الأول نفسه أي علاقته بتلك الوحدة الجوهرية والمتينة التي للفكرة المثال علاقته بالإله باعتباره موجوداً، ووحدة ذات علاقة بذاتها.**
2. **وعلاقته بالآخر أو التمييز الذي بوصفه هو الوعي هو الجانب الذي بالنسبة إليه توجد تلك الوحدة المتينة والذي يتحدد من ثم بوصفه الجانب المتناهي.**

إن الإله يتحدد باعتباره موجوداً للوعي وموضوعاً وظاهراً. لكنه يوجد جوهرياً بوصفه وحدة روحية في جوهريتها وحدة ليست محددة باعتبارها ظاهرةً فحسب بل باعتبارها ظاهرة مُظهرة لذاتها. ومن ثم فهي ظاهرة للغير بكونها تظهر فيه هي ذاتها.

وهذا الظاهر ينبغي من ثم إدراكه باعتباره عائداً في سعيهِ إلى الإيجاب المطلق، أو باعتباره ناسخاً لذاته ومتجاوزاً إياها من حيث هو تمييز ينسخ ذاته ويتجاوزها أبدياً في سعيه إلى حقيقة الظهور.

وعندما نكون قد فرقنا أولاً بين الوحدة الجوهرية والتفريق نفسه، ثم نكون قد حددنا عودة الوجه الثاني بوصفه وجهاً ثالثاً عودته إلى الأول، يكون علينا حينئذٍ بحسب تحديد مضمون العلاقة أن ندرك ذينك التحديدين ذاتهما بوصفهما جانباً من تلك العلاقة، بحيث لا يكون ذانك التحديدان إلا تحديداً واحداً له. ومن ثم فالجانب الثاني هو الذي يظهر الجانب الثالث. وهذان التحديدان هما بمقتضى المفهوم ما يجعل الفكرة المثال عامة هي ما ينبغي أن يعتبر حقيقة. فالجانب الأول، هو العلاقة التي يخفت فيها المفهوم أي الوعي وظهور الإله. والجانب الثاني هو فعل النسخ والتجاوز الذاتي لهذه العلاقة القائمة في التناقض، والتي ليست هي إلا علاقة نسبية. ففي الجانب الأول جانب العلاقة يكون الوعي المتناهي هو الجانب الأول الذي هو النوع والكيفية التي يتحدد بها تناهيه، الكيفية التي تظهر فيه والتي بها يتحدد موضوعه فيه. وهاهنا يقع نوع الظهور الإلهي سواء في جانب التصور أو في جانب الفكر النظري. أما في العلاقة الأخرى العلاقة العملية باعتبارها فاعلية نسخ الفصام وتجاوزه فإنها تظهر في الوعي. وإذن ففي هذا الجانب تقع صورة الحرية الذاتية من حيث هي ذاتية، ويكون علينا أن ننظر في الوعي بالذات خلال حركته. ذلك هو ظهور العبادات.

د. منظومة طقوس العبادة

إن الفصل بين الذات والموضوع لم يحصل في ظهوره الأول الحقيقي إلا في الإرادة. ففي الإرادة أكون موجوداً بالفعل وحرّاً لذاتي وأضع نفسي قبالة الموضوع باعتباره آخر حتى استوعبه انطلاقاً من هذا الفصل. أما في المستوى النظري فما تزال هذه الوحدة المباشرة والعلم المباشر موجودين. لكنني في العبادات أكون في جانب والإله في الجانب الآخر. فيكون التحديد حينئذٍ على نحو يجعلني متلاحماً مع الإله فيَّ، ويجعل الإله متلاحماً معي فيه. فننتج بتلاحمنا من الجانبين هذه الوحدة العينية المعيشة. أو، إذا نحن رسمنا تلك الوحدة الأولى الوحدة النظرية، بأنها كيفية تصور الوجود والموضوعي، فإن العبادات تكون مقابل العلاقة المتينة التي هي الوعي المتصور للإله، باعتباره نظرياً موجوداً في ذاته ولذاته، في حدود كون العلاقة العلمية تعتبره موجوداً في الأعيان الوجود القائم في التناقض بين الذات والموضوع، وفي حدود نسخها وتجاوزها للتناقض الذي يمكن أن يظهر بوصفه موجوداً في التعلق الأول. وحينئذٍ فينبغي هنا أن ننظر في جانب الحرية والذاتية، بالمقابل مع الجانب الأول الذي هو جانب الوجود. فيمكننا حينها أن نقول إن الأول هو الإله قائماً في وجوده، والثاني هو الذات قائمة في وجودها الذاتي. فالإله موجود وهو موجود هنا، أعني له علاقة بالوعي. وبذلك تكون العبادات ذاتها نظرياً أولاً في حدود كونها بعد تجاوز التناقض ما يبقى كذلك على التصور. إن الإله محدد لكنه على هذه الحال ليس هو بعد الإله الحقيقي. وفي حدود كونه لم يعد محدداً ومحدوداً في ظهوره المتعين في الوجود، إنه روح وهو في ذاته ولذاته ظهور موجود في الأعيان. ومن العناصر المنتسبة إلى وجود الإله العلاقة بالوعي. ولا يكون الإله ما وراء بالنسبة إلى الوعي إلا باعتباره إلهاً مجرداً وباعتباره آخر. وبوصفه قائماً في ظهوره كما هو في ذاته، فإنه موجود في ذاته ولذاته. ومن ثم ففي ظهوره يقع الوعي، وبصورة جوهرية الوعي بالذات. ذلك أن كل وعي هو وعي بالذات. وإذن فالإله هو جوهرياً وعي بالذات. وتحديد الوعي يقع كذلك في الأول. وما سميناه تصوراً. للإله يعني كذلك وجود الإله.

وبهذه الصورة فإن العلم يعود إلى العبادات. والشكل الكلي الذي ينتسب فيه إليه هو الإيمان.

١. الإيمان

1. ينتسب الايمان إلى هذه العلاقة العملية بمقتضى جانبها الذاتي، أي إلى الذات العارفة في حدود كون الوعي بالذات ليس مقصوراً في ذلك على معرفة موضوعه معرفة نظرية، بل هو متيقن منه ومسلم حقاً، بكونه الموجود المطلق والوحيد الحقيقي. ومن ثم فهو مسلم على علم صحيح بحقيقة كونه لذاته. وإذ يصبح الايمان محدداً بوصفه شهادة الروح على الروح المطلق أو اليقين من حقيقته، فإنه يتضمن هذه العلاقة بالنظر إلى الفرق بين الموضوع والذات. إنه إذن وساطة—ولكنها وساطة في ذاته عينها. ذلك أن الايمان بحده هذا هو بعد الوساطة الخارجية، وذلك النوع الخاص من الاختفاء الذاتي. وإذن فهذه الوساطة تنتسب إلى طبيعة الروح في ذاته ولذاته. وهي وحدة الروح الجوهرية مع ذاته، الوحدة التي هي كذلك الصورة اللامتناهية. وبعبارة تعتمد التحديد العيني، يكون يقين الايمان بالحقيقة أو توحيد المضمون المطلق هذا مع العلم بالتناسق الإلهي المطلق التناسق الذي بمقتضاه، يكون العالِم أي الوعي بالذات في حدود علمه بالمضمون الحقيقي حرّاً ومتخلصاً من كل خصوصيات مضمونه الذاتي الخاص. لكنه لا يعلم شيئاً عدا جوهره. وفي يقين الروح بذاته يقينه المطلق والحر يحصل له اليقين بالحقيقة. فمن حيث هو عالم تكون الحقيقة موضوعاً له. وبوصف هذا الموضوع هو الجوهر فهو الموضوع المطلق. وهو في آن غير مختلف. وليس آخراً. وهو ليس موضوعاً ما ورائياً للوعي، بل هو ما هو في ذاته وهو جوهره. ذلك أنه بوصفه مطلق اليقين فهو عين المماهي لهذا اليقين. إن هذا المضمون هو لـ«**كونه في ذاته**» الذي للوعي بالذات. وهذا التحديد هو بالنسبة إلينا وفي حدود كونه لـ«**كونه في الذات**» يكون ماثلا للوعي بالذات مثول الموضوع، أو هو يكون جانب الوعي منه. وتلك هي النقطة الأعمق والمجردة للشخصية التي لا يمكن أن تفهم إلا تأملياً بوصفها وحدة الوعي بالذات والوعي، أو وحدة العلم وجوهره، أو وحدة الصورة اللامتناهية والمضمون، تلك الوحدة التي ليست هي بإطلاق إلا علم هذه الوحدة بكيفية شيئية هي جوهري الجوهر.

والأمر في هذا العرض يتعلق بذلك الوجه الجزئي تعلقه في آن وبنفس القدر بالتوحيد

الجوهري لهذا الوجه بحيث إنه عندما لا يكون إلا واحداً منهما دون الثاني، أو أن يحققها بصورة تامة كذلك من دون أن يتشبث بوحدتها، فإن هذا المفهوم سيبدو بيسر مقصوراً على الانطلاق من أشكال الاسترياء ذات البعد الواحد التي سبق أن نظرنا فيها. ويمكن أن يُظن إياها. ويزداد يسر هذا الوهم تولداً بقدر ما تكون أشكال الاسترياء تلك بالذات ليست شيئاً آخر غير الوجه الجزئي الذي تم التشبث به تشبثاً وحيد البعد ووجه المفهوم الذي عرضناه. وهدف المفاصلة في أمر هذا الفرق هو السعي إلى تفسير أكثر دقة للمفهوم الحقيقي مثله مثل تفسير أشكال الاسترياء تلك.

وعندما يتبين أن الوعي بالذات الخالص في يقين الروحي هذا يحتوي على الحقيقة ذاتها وهو مماه لها، مماهاة لا تنفصم، فإن هذا التحديد يمكن بيسر أن يبدو نفس تصور العلم المباشر بالإله العلم، الذي يكون فيه الوجود المباشر للإله يقينيا عندي مثلي أنا مثل يقيني بذاتي. إلا أن هذه الدعوى الجازمة تثبت جوهرياً في العلم المباشر بما هو مباشر من دون أن تكون لها وحدة، وأن العلم عامة يكون فيها من حيث هو علم توسطاً في ذاته نفسها وإيجاباً مباشراً. وهو ليس كذلك بإطلاق إلا باعتباره سلبَ سلبٍ. وبذلك تتناسق مباشرة الذات العارفة مع كونها لا تختفي بل هي تثبت في «**كونٍ للذات**» متناه كما أنها تبقى ذلك **الكون للذات** بغير روح. وكذلك يبقى موضوعها. ولا يبقى غير مفهوم إلا الطبيعة التأملية للوجهين وللجوهر الروحي، فلا يتمكنان من التعبير عن ذاتهما. وفي التدبر الخاشع المشبع بالايمان ينسى الفرد ذاته ويمتلئ بموضوعه فيتنازل عن قلبه، ولا يبقى مباشراً عندما تغرق الذات في موضوعها بمفعول نار التدبر الخاشع وحرارته. ولا غرو أنه في ذلك ما يزال ذاته بل إن الذات عينها هي ما يحصل على ذاته في هذا الاهتمام التدبري الخاشع. إن من يتعبد هنا ويتكلم ويتخلل فكره التصورات. هو عينه من يقوم بذلك كله بفضل تساميه. لكن الذات لا تحافظ على ذاتها بخصوصيتها في التدبر الخاشع، بل هي لا تحافظ عليها إلا في حركتها في الموضوع وإلا باعتبارها هذا الروح المتحرك. ثم إن التطور اللاحق للمباشرة غير المنسوخة والمتجاوزَة يقدم بعد ذلك لاتناهي الذات الدعية، باعتبارها ذاتاً دعية ذاتاً تبقى هذه الذروة الدعية. وعندما تكون وحدة اليقين بالذات وحدة مع المضمون

كذلك، فإن هذه الوحدة بما هي وحدة تصبح وحدة تكون فيها الذات الدعية من حيث هي ذات دعية آيلة إلى الحقيقي والمطلق. لكن تلك الذاتية هي بالمقابل محددة لئلا تكون إلا تلك الذاتية الحقيقية في حدود كونها متحررة من المباشرة، وكذلك مما فيها من كون للذات مناقض للجوهر، بانعكاسه على ذاته وتشبثه بها، وفي حدود كونها علماً حرّاً ومقصوراً على كونه ضد أنانيتها الخاصة ووحدة سلبية للصورة اللامتناهية وحدتها مع الجوهر.

ويمكن كذلك أن يذكِّر هذا المفهوم الذي قدمنا بتصور آخر أو بتهمة بائسة تهمة القول بوحدة الوجود التهمة التي أقدم عليها حتى بعض علماء الكلام فوصفوه بها. ذلك أنه يوجد أيضاً علماء كلام ممن يبتعدون كثيراً عن هذا الرأي عندما يخالفونه ويقتصرون كثيراً على حبس أنفسهم في الطريق الاستراتيجية، التي وضعتها في عصرنا تربية الفكر الاستريائي العامة، بحيث إنهم عندما لا يجدون أنفسهم في وضعية التعبير الصريح عن الإله، فإن فكرتهم تتحدد مع ذلك بوصفه ما وراء مطلقاً، ولا تستطيع أن تبتعد عن تصور تلك العلاقة الإيجابية مقصورة على الهوهوية المجردة والعادية. فعندهم أن الإنسان لا يستطيع أن يعرف الإله بوصفه روحاً، والروح عندهم ليس إلا تصوراً. خاوياً، ودلالته لا تتطابق إلا مع دلالة الجوهر المجرد والجامد. ووحدة الوجود ترى الإله وتعرفه في الشمس والحجرة والشجرة والحيوان ما كانت الشمس من حيث هي شمس، والشجرة من حيث هي شجرة، والحيوان من حيث هو حيوان، ما كانت كلها موجودة في هذا الوجود الطبيعي والمباشر، وما دام وجودها متواصلاً. فالشمس والهواء إلخ... هي كذلك مواد كلية، بل وأكثر من ذلك فالنبات والحيوان كائنات حية. وعندما لا يكون للمرء تحديد أسمى للإله، فإنه يعلم من تحديد للوجود الكلي والحياة الكلية والجوهر الكلي وما ماثل ذلك بأن هذه الموجودات الكلية تحتوي على ما يسمى بالجوهر الإلهي، وذلك باعتباره في الحقيقة كلياً عديم الروح. وكذلك الأمر عندما يُحدد الوعي بالذات الفردية باعتباره وعياً طبيعياً وشيئاً بسيطاً كما نفهم عادة بتحديد النفس، فإن اعتباره وجوداً إلهياً يندرج كذلك في نظرة وحدة الوجود، حتى وإن لم يعتبر الوعي بالذات في الحقيقة شيئاً طبيعياً، بل اعتبر أمراً فاعلاً مباشراً، بحيث

إنه يكون بوصفه عارفاً معرفة مباشرة كما هو مفكر بمجرد ما يقتضيه تحديده الأصلي أنه حقيقي–وإذن فعندما يعتبر بهذا المعنى حقيقة فعلية إلهية، فإنه يكون كذلك قد أخذ بذلك الرأي القائل بوحدة الوجود. ولا يمكن لهذا التصور أن يتخلص من مثل هذا التحديد لوعي الفرد بالذات. أوجد وأوجد مفكراً. وهذه الصورة من الوجود المباشر تشمل ذلك التصور، باعتباره ما يكون ذلك التعريف والشكل المتواصل للمفكر. وإذا سمي هذا الأمر روحاً، فإن كلمة روح تبقى كلمة عديمة المعنى، إذ إن ذلك الذي ليس هو إلا أنا موجود وليس هو إلا علم مباشر –عالم علماً مباشراً أيّاً كان ما يعلمه حتى لو كان الإله– فليس هو إلى علماً عديم الروح.

وانطلاقاً من هذه النظرة للروح باعتباره عديم الروح، فإنه يكون على حال تجعل الدعويين تصبان في نفس المصب، الذي مفاده أن الإنسان لا يمكنه أن يعلم الإله إلا علماً مباشراً، وإنه خيِّر من الأصل، وبالطبع أو هو بعكس ما ذكر. فعندما يتم وضع هاتين الدعويين ينتج من ثم أن الروح ليس إلا أنا موجوداً، وأن هذا الأنا الموجود هو آخر خاصية حقيقية للوعي بالذات ولنفس الذات التي ستُعتبر الوجود الأزلي المطلق.

إن الروح ليس هو روحاً إلا من حيث هو حرية عينية، ومن حيث جعله طبعانيته ومباشرته في كليتها عامة تذوب فيَّ بصورة محددة في ماهيتي باعتبارها موضوعه، وجعله ما هو طبيعياً فرداً يتحدد بصورة متناهية، ويغرق في الأمر نفسه، أعني هنا في المطلق الذي يتحدد بوصفه المضمون المحدد للموضوع. فإذا كان الاستيراء في هذه المباشرة المتجردة مقصوراً على ما هو جسدي فإنه يتصور التجرد من الذات إما بوصفه الموت الطبيعي الذي يمكن للإنسان بفضله أن يتحد مع الإله–ولكن كذلك بوصفه الفكر الذي يتجرد من الحياة الحسية والتصور الحسي، وينسحب عائداً إلى المنطقة الحرة التي هي منطقة ما وراء الحس. ولكن إذا بقي هنا في ذاته بوصفه فكراً مجرداً،فإنه يحفظ ذاته في كِبر البساطة الاستريائية، وفي كونه لذاته المباشرة التي لوحدة الأنا المنافقة، الأنا الذي يقف موقف المستثني لماهيته وينفيها في ذاته. ويمكن أن يقال قول الحق في هذا الأنا: إن الإله ليس موجوداً فيه، وإنه ليس موجوداً في الإله، وإن علاقته بالإله ليست إلا علاقة خارجية. كما أن هذا الرأي فيما ينتسب إلى وحدة

الوجود وفي الإله رأيٌّ عديم الجدارة، عندما يعتبر وحدة الوجود وجوداً بالفعل للإله، إذ ينبغي تحديد الإلهي على الأقل بصورة مجردة، واعتباره ماهيته كلية خالصة.
لكن علاقة الوعي بالذات علاقته بالإله، إذ يعتبر مختلفاً عن الروح اختلافاً تاماً، هذه العلاقة هي من هذا الجنس القائل بوحدة الوجود. وذلك لأن الوعي بالذات في هذا النوع من التعلق بالإله يكون هو بدروه روحياً. وهو يضع نفسه من خلال تخليه عن خاصيته المستثنية، التي هي له باعتباره واحداً مباشراً يضع نفسه في علاقة إيجابية، وفي علاقة روحية حيَّة مع الإله. وعندما يرى علماء الكلام وحدة الوجود من منطلق هذه العلاقة، ومن ثم يعتبرون حتى النفس والأنا المنعكس على ذاته في كونه لذاته عندما يعتبرون ذلك كله منتسباً إلى «**الكل**» وإلى «**كل الأشياء**»، ثم يظنون أنهم على حق في استثنائها من الإله جميعاً بحسب وجودها الفعلي الفردي، الذي توجد فيه وجوداً متناهياً وكذلك عندما يحسبون الروح –وكذلك أنفسهم– لا يعلم الإله إلا سلباً، فإنهم لا ينسون العقائد القائلة إن الإنسان خُلق على صورة الإله ذاتها فحسب، بل هم ينسون كذلك عقيدة اللطف الإلهي، والخلاص بشفاعة المسيح، والأهم من ذلك كله، هي عقيدة الروح القدس الذي يقود الجماعة بكل حق والذي يحيا سرمديّاً في جماعته. وفي مقابل ذلك فإن الشعار الحالي هو: **وحدة الوجود**. أما إذا كان الـ«**أنا-العلم**» بالمضمون اللامتناهي، بحيث يكون هذا الشكل ذاته منتسباً إلى المضمون اللامتناهي، فإنه يكون ببساطة مناسباً للشكل، وهو ليس قائماً في الوجود المتناهي، بل هو قائم في ظهور ذاته ظهورها المطلق هنا، فلا يكون ذلك وحدة وجود يَمثُل وجود الإلهي أمامها في شكل جزئي. أما إذا كان الإنسان بالأولى يعلم الإله علماً مباشراً أعني أنه بوصفه هذا الأنا المتعين يعلم الإله، فإن ذلك قول بوحدة الوجود. لكن الكنيسة تقول إن الإنسان لا يمكن أن يتحد بالإله إلا بفضل نسخ طبعانيته وتجاوزها (وهذا التجاوز هو الموت، إذا نظر إليه نظرة طبيعية). وعندما نفهم فكرياً ما تعلمنا الكنيسة في الفكرة المثال، فإننا نجد في ذلك التعليم المقدمة والخصائص التأملية. وعندما يقدم علماء الكلام ذلك، وعندما يعلموننا ما هو بالفعل سر الأسرار في أعماق الجوهر الإلهي الأسرار التي لا يمكن للمفهوم أن يجاريها، فعليهم أن يتوقفوا. ذلك أن

علم الكلام هو فهم المضمون الديني. وكان ينبغي على أولئك المتكلمين أن يعترفوا بأنهم لا يستطيعون فهمه لا أن يريدوا نقد الفهم، أو على الأقل ألا ينقدوه بعبارات من جنس وحدة الوجود إلخ...

إن قدماء علم الكلام استوعبوا هذه الأعماق في سر أسرارها، في حين أن متكلمي البروتستنت الحاليين ليس عندهم إلا النقد والتاريخ. أما الفلسفة والعلم فقد تركوهما جانباً تركاً تامّاً. فالمعلم **اكارت** الذي هو فقير دومينيكاني قد قال من بين ما قال في خطبته الدعوية حول سر الأسرار: «**إن العين التي أرى بها الاله، هي العين الذي يراني بها الإله. وعيني وعينه عين واحدة. ففي العدل أقدر في الإله وهو يقدر فيَّ. ولو لم يوجد الإله لما وجدت. ولو لم أوجد لما وجد الإله. ومع ذلك فهذا ليس من الضروري أن يُعلم. ذلك أنه توجد أمور من اليسير أن يُساء فهمها. وهي مما لا يُحاط به علماً إلا في المفهوم**»[1].

2. وعلينا الآن أن نعطي للإيمان شكل الوساطة النظرية. إنه بعد وفي ذاته عينها على هذا الشكل. ذلك أن علم الإله وخاصيته وهذا العلم عنها في ذاته هو عملية وهو حركة وحيوية ووساطة نظرية. وحتى الحرية التي هي خاصية باطنة للإيمان، فإننا نكتشف أنها ليست ما سميناه أولاً وحدة جوهرية ومتينة، ولا نجد فيها تصوراً. بل إني أكون في الحرية هذه الفاعلية المتعينة في الإيجاب والنفي اللامتناهي في ذاته. أما إذا أردنا الآن أن نعطي للوساطة شكلاً خارجياً باعتبارها أساساً للإيمان، فإن ذلك يكون شكلاً منحرفاً. فهذه الوساطة التي يكون أساسها شيئاً خارجياً وساطة زائفة. إن مضمون الإيمان يمكن أن يبلغني عن طريق التعليم، أو المعجزة، أو النقل، إلخ.. وكل ذلك يمكن أن يكون أساساً للإيمان على اعتبار الإيمان من وجهه النفسي. أما هذه المنزلة التي تُعطى للمضمون فتجعله أساساً لي شخصياً، فإن ذلك هو بالضبط الانحراف في تأسيس الإيمان. وإذا ما حصل ذلك للإيمان، فإنه ينبغي أن يزول بوصفه خارجياً. وإذا حصل ذلك في إيماني فجعلته خاصاً بي، فإن ما كان حصوله على هذا النحو لن يبقى غيراً بالنسبة إلي. إن الإيمان المباشر يمكننا أن نحدده بكونه شهادة الروح للروح. وينتج عن

---

(1) راجع الخطب الدعوية الألمانية – „Beati pauperes «-» Justus in perpetuum vivet « – « » Qui audit me spiritus «.

هذه الشهادة أنه لا يوجد فيه أي مضمون متناه. فالروح يشهد للروح وحده. والأشياء المتناهية وحدها هي التي تكون وساطتها أسساً خارجية. أما الأساس الحقيقي للإيمان فهو الروح وشهادة الروح الحية بذاتها.

أما ضمانة الإيمان فإنها تظهر أولاً على ذلك النحو الشكلي والبراني[1]. لكن هذه الضمانة الشكلية ينبغي أن تزول. وإذن فيمكن للإيمان بدين معين أن يبدأ بمثل هذه الشهادات وبالمعجزات، فيكون إيماناً بمضمون متناه. لكن المسيح نفسه عارض المعجزات، وعير اليهود الذين طلبوا منه المعجزات/و وقال لشبابهم «**سيهديكم الروح إلى كل حقيقة**»[2]. إن الإيمان الذي يبدأ بمثل هذه الكيفية البرانية ما يزال إيماناً شكلياً. والإيمان الحقيقي ينبغي أن يعوضه. ولا بد لهذا التمييز من أن يحصل. وإذا لم يحصل فإننا نفترض أن الإنسان سيؤمن بأشياء لا يمكن أن يبقى مؤمناً بها على أساس موقف معين من التربية. وقد يحصل الإيمان بواسطة المعجزات. ويمكن أن يكون ذلك وسيلة للإيمان بالمسيح. وقد تكون المعجزات وسيلة. لكن الإيمان يمكن كذلك أن يصبح مطلوباً لذاته. وهذا الإيمان المطلوب لذاته هو الإيمان بمضمون متناه وعرضي أعني أنه إيمان ليس حقيقياً. ذلك أن الإيمان الحقيقي ليس له مضمون عرضي. وهذا الأمر ينبغي ملاحظته، خاصة بالنظر إلى (فلسفة) التنوير. فهذا التنوير أصبح واضحاً في هذا النوع من الإيمان. وإذا كان المذهب القويم (=الأورتودوكسي) يطلب مثل هذا الإيمان، فهو لا يمكنه أن يتضمنه بالاستناد إلى تصور معين للإنسان، لأنه إيمان بمضمون غير إلهي، وليس شهادة الإله في الروح عن ذاته باعتباره روحاً. وهذا جدير بالملاحظة بخصوص المعجزات خاصة. فهل شرب الضيوف في **حفل كانا** كثيراً من الخمرة أو قليلاً من الأمور التي لا تعار أي أهمية. وهو كذلك أمر عرضي. وهل ذلك أشفى اليد الميتة؟ فملايين البشر يتجولون في كل الأنحاء بأيد ميتة وأعضاء مشوهة ولا أحد يشفيهم منها. ومن ذلك ما تقصه التوراة من أنه خلال الخروج من مصر وضعت

---

(1) تعليق المترجم: نستعمل مفردة «خارجي» وأحياناً نعوضها ببراني كما نعوض أحياناً مفردة «باطني» بجواني استنادا إلى التعبير الاصطلاحي الرشدي الذي هو أقرب إلى ما يقصده هيجل مما استعملناه إلى حد الآن مقابلة بين باطن وخارج لأن باطن تقابل ظاهر وليس ذلك قصد هيجل.

(2) إصحاح يوحنا 16-13.

إشارات حمراء على أبواب دور اليهود، حتى يستطيع ملاك الرب التعرف عليها. فهل كان هذا الملاك لا يستطيع التعرف على دور اليهود من دون هذه العلامات؟

إن هذا الإيمان لا يهتم به الروح. وخواطر فولتار الأكثر مرارة تتجه ضد ما يطلبه هذا النوع من الإيمان. ومما قال: **أما كان من الأفضل أن لو علم الإله اليهود القول بخلود النفس، بدلاً من أن يعلمهم كيف يذهبون إلى المراحيض؟** وهكذا فقد كانت المراحيض من مضمونات العقيدة (5 موسى 13–15).

إن ما ليس بروحي لا يمكن أن يكون مضموناً للإيمان بمقتضى طبيعته. وعندما يتكلم الإله، فإن ذلك أمر روحي. ذلك أن الروح لا يتجلى إلا للروح.

وفي العصر الحديث أعطى علم الكلام لهذا الأمر كذلك وزنا في تفسيره للكتاب المقدس الذي يوجد فيه كم كبير من القوانين الشرعية المتعلقة بهذه أو تلك وهي من مواضع هي محل تساؤل. من ذلك موضع في الإنجيل يفيد حسب نصه اليوناني **Ts**: الإله المحمود أسمى حمد في الأزل، لكن شذرة موجود في قطعة جلد بأكسفورد تقول على العكس **Os** من يحمد المسيح حمداً سامياً في الأزل. وهو فرق نتج عن شطب الطاء: لكن البعض أثبت مرة أخرى أن المشطوب يشف من جانب آخر إلخ... وعندما يشف النقط فينزل ما نعلمه عن طبيعة الإله إلى مثل هذه الأمور فإن أصحابه يُعدون شهوداً من ليسوا بشهودٍ. إن مضمون الدين هو طبيعة الإله الأزلية وليس مثل هذه الأشياء البرانية والعرضية.

ولما طُلب من موسى بن مندل أن يدخل المسيحية، رد بأن دينه لا يأمره بالإيمان بالحقائق الأزلية بل ببعض القوانين، وكيفيات العمل والقوانين المشعرية. وهو يعتبر من مزايا الديانة اليهودية، أن الحقائق الأزلية ليست مأموراً بها فيها. ذلك أن اكتشاف هذه الحقائق يكفي فيه العقل. وتلك أحكام وضعية يثبتها الإله في شرعه. وهذه حقائق أزلية مثل قوانين الطبيعة وحقائق الرياضيات إلخ.. وعلينا أن نسلم دون شك بأنها حقائق أزلية، لكنها مضمون شديد المحدودية، وهي ليست مضمون الروح الأزلي في ذاته ولذاته. لكن الدين ينبغي ألا يحتوي على شيء آخر غير الدين. وبما هو دين فهو لا يحتوي إلا على حقائق الروح الأزلية. وهذه هي رسالته. أما تلك الأحكام

الوضعية فتخص هذه الواجبات الإلهية المتعلقة بالأعمال الخلقية. وإذن فمرة أخرى نجد أن الأمر الأساسي هو الروحي والتأمل. لكن هذه الأوامر (الإلهية) هي في ذروتها الأسمى الضراء الأرفع، ويمكن أن تكون لا دينية وهي تتعلق بمضمون محدود. أما ما ينبغي الإيمان به فينبغي أن يكون ذا مضمون روحي وديني.

3. لقد حددنا الايمان وشواهده، باعتبارهما وسائط وباعتبارهما باطن العبادات أو باعتبارهما الوجوه الأولى منها. ففي العبادات يكون الإله من جانب أول وأنا من جانب ثان وتكون الخاصية المحددة أني والإله الحاضر فيَّ، كل منا يحل بالثاني فيَّ فأكون حاضراً فيه، باعتبار حقيقتي التي علي أن أعلمها، ويكون الإله حاضراً فيَّ حضور الوحدة العينية هذه. وبالنسبة إلى نظرنا، فإن الوعي النظري هو كذلك نظر عيني. لكنه ليس نظراً عينياً. إلا في ذاته. وكونه يصبح كذلك عينياً. بالنسبة إلى الذات، فذلك هو البعد العملي من الدين. إن العبادات هي التي تقدم لنا هذه المتعة الأسمى والمطلقة. ذلك أن الإحساس الديني حاصل فيها، وفيها تكون شخصيتي الخاصة حاضرة. إن العبادات هي يقين الروح المطلق في جماعته، وهي معرفتها بجوهره. وتلك هي وحدة الروح الجوهرية مع ذاته والصورة الجوهرية اللامتناهية والعلم في ذاته. وهنا أولاً يوجد وبصورة أدق الوعي الذاتي بالذات. لكنه لا يوجد إلا على نحو الوجود في الذهن. وهو ما يزال ذاتيا. ذلك أن الوعي بالذات العالمة بالمضمون المطلق هو بعد وعي حر، أعني أنه تخلص من نفاق الـ«**كونه للذات**» الذي يكون بوصفه فرداً مستثنياً ذاته من موضوعه. وبذلك فإني أعلم جوهره وكون ذلك جوهره يمدني بشهادة الموضوع، تلك الشهادة التي هي خلق للروح المطلق الذي لا يخلق ذاته، كذلك من حيث هو الروح المطلق إلا في تلك الشهادة. والوعي بالذات له موضوع من حيث هو علم، وبوصفه جوهراً فهو موضوع مطلق. وليس ذلك بالغير بالنسبة إلى الوعي بالذات، ما كان هذا الوعي بالذات حرّاً وشاهداً للروح. فالروح يصبح مدرَكا في حريته من قبل الوعي بالذات. وهكذا فما كان هذا العلمُ العلمَ الحر، فإن وحدة الوعي بالذات حاضرة والمضمون المطلق هو الوحدة الجوهرية بحيث إن الفردية المتعينة تكون قد تم نسخها وتجاوزها، بل هي بالأحرى تكون قد تحددت

بوصفها كلية مقابل الجزئي، بحيث لا يكون الجزئي إلا مجرد ظاهر من الوجود. فأنا أكون عديم الجوهر من حيث وجودي العيني المعيش الذي ما يزال جوهره مختلفاً عنه.

لكن الوعي الذاتي هو نفسه وعي محدد ومحدود: **إنه روح جزئي**. وبالنسبة إلى هذا الروح الجزئي والروح المحدد، ليست الحقيقة إلا هذه الكيفية المحددة. وهيئة الحقيقة الموضوعية مماثلة لهيئة الروح الذاتي.

لكن الوعي والعلم يقومان في الإله (وبه). إنه مضمون لا ينفصل عنه الشكل، بحيث إن هذا المضمون هو موضوع الوعي. إننا هنا بإزاء الروح الجزئي. وفي مستوى درجات التكون، يتغير الإيمان فيتحدد ليصبح مضموناً آخر. لذلك فإنه يحق للبعض أن يتكلم مع الطفل على الإله خالقه، فيحصل بذلك على تصور الإله وتصور للأسمى: **وهذا مبكر في إحاطة الوعي، لكن ذلك ليس إلا بنحو محدود، إذ إن مثل هذا الأساس يربو تكونه لاحقاً.** فالروح الواحد هو الأساس الجوهري عامة. وهذا هو روح شعب من الشعوب كما يتحدد في حقب تاريخ العالم العينية— إنه الروح القومي. وهو يكون الأساس الجوهري في الفرد. فكل إنسان ولد في شعبه. وهو ينتسب إلى روح شعبه. وهذا الروح هو الجوهري عامة وهو طبعا الواحد بنحو ما: **إنه الأساس المطلق للإيمان.** فبمقتضاه يتحدد ما يُعتبر حقيقة. وهذا الأمر الجوهري هو بهذه الكيفية مختلف لذاته بالمقابل مع الأفراد. وهو قوتهم في علاقته بهم من حيث هم أفراد. وهو في هذه العلاقة معهم سلطانهم المطلق. فكل فرد باعتباره منتسباً إلى روح شعبه، يكون كذلك قد وُلد في عقيدة آبائه، وليس عليه في ذلك مسؤولية ولا له فضل. وعقيدة الآباء مقدس لها بالنسبة إلى الفرد، وهي سلطانه. وذلك هو أساس الإيمان الذي يقدمه التطور التاريخي.

وهنا يطرح السؤال: **كيف يتأسس دين من الأديان، أعني على أي نحو يصل الروح الجوهري إلى وعي الشعب؟** وهذا أمر تاريخي. والبدايات ليست مما يقبل الظهور: **فالذين يعرفون كيف يعبرون عن هذا الروح هم الأنبياء والشعراء.** وقد قال هيرودوت إن هوميروس وهيزيود قد صنعا لليونان آلهتهم. لكن الأمر ليس هو كذلك، إلا لأن تعابيرهما كانت مناسبة للروح اليوناني. كما أن هؤلاء الشعراء تقدمت عليهم بدايات أسبق هي الومضات الأولى للإلهي. ذلك أنه لا يمكن في التربية، كما يتبين من شعر هوميروس، أن نقول إنها كانت منذ البداية. والاقشعرار أمام الغيب (ما وراء الحس) كان التعبير عنه في البداية غير مهذب. فالخوف هو البداية. ولاستبعاده،

ولجعل تلك القوة الغيبية ملائمة، يتم استعمال صيغ سحرية وتعبد بأناشيد دينية. وهكذا ينمو الوعي بصورة متواصلة. والأقلية التي تعلم الإلهي ما هو، هم الآباء ورجال الدين، أو قد تكون طبقة أو أسرة خاصة محددة تقوم بمهمة الإشراف على تعليم العقيدة وإدارة شعائر العبادة. وكل فرد يحيا في هذه التصورات. والأحاسيس. وبهذه الصورة يتم انتشار الروحي في الشعب بالعدوى. ووظيفة التربية هي أن تجعل الفرد يعيش في أريج شعبه. من ذلك أن الأطفال يتوجهون في زينتهم ونظافتهم مع آبائهم إلى العبادة ويقومون بالوظائف الدينية، أو ينشغلون بها. وفي كل الأحوال، فهم يتعلمون العبادة ويسمعون تصوراً. الجماعة والشعب وينضمون إليها ويأخذونها بنفس الكيفية كالحال في كيفية اللباس. وبذلك تنمو أخلاق الحياة اليومية وتتواصل.

تلك هي السلطة الطبيعية. لكن سلطانها هو عظمة الروحي. فالفرد يمكن أن يواصل فيتخيل الكثير حول قيامه الذاتي. لكنه لا يمكن أن يتجاوز هذا الروح. ذلك أنه هو جوهره وروحانيته ذاتها. وهذه السلطة تكون أولاً سلطة ساذجة. وتكون متانتها مباشرة في الشعب دون منع أضدادها. وفي هذا المضمار، فإن الأفراد ليسوا أحراراً ولا هم غير أحرار. ذلك أنه لا يوجد أي تناقض بين الاسترياء والفكر الذاتي. فنحن نقول إن الشعوب اعتقدت كذا. وهي ذاتها لا تسمي ذلك عقيدة، ما كان محتوياً على الوعي بتناقض في ذاته.

والآن فإنه توجد أشكال مختلفة من الاعتقاد وأديان مختلفة يمكن أن تقع في تصادم. ويمكن لهذا الالتقاء بين الأديان أن يحصل في مستوى التصور والاسترياء. ويمكن للدفاع عن العقائد أن يستند إلى أسس الحقيقة وأدلتها. لكن الدفاع عن العقائد، يمكن كذلك أن يتخذ الشكل الذي يجعل الشعوب تفرض على غيرها الانضمام إلى عقيدتها، فتكون العقيدة عندئذٍ ناتجة عن فرض الدولة بعنف تارة في إطار نفس الدولة وطوراً في خارجها. وهذه الصدامات تسببت في حروب عديدة. من ذلك مثلاً حروب المسلمين وحروب الكاثوليك والبروتستنت، وكذلك محاكمات المارقين، وأيضاً معارك الهنود بين شيفاس وفيشنوس. إن المحاربين في مثل هذه الصِّدامات يحاربون من أجل الكرامة الإلهية، ومن أجل أن يتم الاعتراف بالإله في الوعي، وحتى يتحقق الاعتراف بحقيقة الشعب. وضد هذا الإكراه تثور حرية المعتقد عامة. لكن هذه الحرية يمكن إذن وبصورة أدق، أن ينتج عنها كذلك الموقف القائل بتعاليها على المضامين

المختلفة التي تدعي أنها هي المضامين الحقيقية. وحينئذٍ فطابعها الشكلي قد يبلغ إلى حد يجعل حرية المعتقد هذه من حيث هي حرية معتقد، تؤول إلى جعل المعتقد نفسه يبقى خارج ما يتعلق به وما ينبغي اعتقاده. إن حرية المعتقد تصبح حينئذٍ مطلب الحرية الشكلي الذي لا ينظر إلى حقيقة العقد، بل هو يقتصر على التعلق بالحرية الذاتية، أياً كان مضمون المعتقد. وهنا يأتي دور الفرق بين الجواني أعني محل الضمير حيث أكون مع نفسي ومع المضمون الجوهري. والباطن هو المقدس له وهو محل حريتي التي ينبغي أن تُحترم. وهذا مطلب جوهري يقوم به الإنسان ما استيقظ فيه الوعي بالحرية. فالأساس لم يبقَ هنا المضمون الجوهري للعقد بل الوجه الشكلي من العقد.

لكن حرية المعتقد تبدو في آن متناقضة مع ذاتها، عندما ننظر إلى الأمر بالتجريد الفكري. ذلك أنه في نفس الحين الذي يتم فيه العقد، فإنه يأخذ أمراً معطى وحاضراً. لكن الحرية تتطلب أن يكون ذلك المعتقد من وضعي ومن صنعي. وحينئذٍ فالاعتقاد في مطلب الحرية ذلك يرى المعتقد في الواقع الفعلي، وكأنه معتقده الشخصي ومعتقده الخاص به ويقينه الباطن. إن منبع عقيدتي محله في يقيني بنفسي وفي قناعتي وفيهما أكون حرّاً قبالة الآخرين أيّاً كانت العقيدة ومن أي نوع هي. والأسس المحددة والاسترياءات والأحاسيس التي بنيت عليها العقيدة كلها سواء. إلا أن العقيدة في ذاتها ما تزال من حيث مضمونها غير حرة. والفكر هو الوحيد الذي يسعى إلى أن يكون حرّاً حتى بخصوص (تحديد) المضمون.

والآن حيث تتعلق الحرية بالمضمون كذلك، فثم تطرأ القطيعة بين الإيمان والفكر، هذه القطيعة التي رأيناها بعد عند اليونان في عصر سقراط. فالفكر هو علاقة جديدة بالمقابل مع الإيمان. وجانب الشكل يتدخل في علاقة تضاد جوهري مع الحقيقة. ففي الدين المسيحي كان هذا المبدأ حاضراً من البداية. وبالفعل فقد بدأ الدين المسيحي من ناحية أولى من تاريخ براني تم التصديق به. لكنه في نفس الوقت كان لهذا التاريخ دلالة وهو أنه شرح لطبيعة الإله. فالمسيح عند التمييز الذي تم هناك في آن ليس إنساناً فحسب حصل له هذا المصير، بل هو كذلك ابن الإله. فتفسير تاريخ المسيح هو إذن أعمق تفسير. إنه قد تم في الفكر. والعقيدة الرسمية أنتجها تعليم الكنيسة. ومن ثم نشأ طلب الجوانية وطلب الفكر. ثم إن القطيعة بين الفكر والإيمان ازدادت تطوراً ونمواً. فالفكر يعلم أنه حر. وليست حريته مقصورة على الشكل، بل هي

متعلقة بالمضمون أيضاً. لكن الحرية في الفكر ليست من دون سلطان. فلها مبادئ معينة هي بالفعل مبادئها الخاصة، وإليها يرد الفكر كل ما عداها. لكن هذه المبادئ من بينها مبدأ التطور كذلك. فأحد العصور له مبادئ وهي حينئذٍ ذات سلطان. ولا يكون السعي قدماً نحو الفلسفة إلا متى حصل التحليل الأخير الذي لم يبقَ فيه أي مبدأ مفترضاً مسبقاً.

إن وساطة الإيمان التي ما تزال وساطة دينية كما تظهر في شعائر العبادة هي العلاقة التي تنتج الوحدة المحددة مستقبلاً والاستمتاع بها، حتى يكتمل ما هو قائمٌ بذاته في العقيدة، ويتم الشعور والاستمتاع به. وبحسب هذا الجانب من الإرادة فإن لشعائر العبادة عملية ولفاعليتها أولاً شكل المحدودية والجزئية. ويقال في الكثير من الأحيان إن الإنسان لا متناه من حيث الإرادة، لكنه متناه من حيث الفهم والمعرفة[1]. وهذا الرأي صبياني. فضد هذا الرأي هو الأصح. ذلك أن الإنسان يكون في الإرادة قبالة (شيء) آخر، وينفرد من حيث هو فرد وله هدف ومشروع في ذاته قبالة غيره، ويتصرف باعتباره منفصلاً عن الآخرين فيبرز هنا تناهيه. ففي العمل يكون للإنسان هدف. والعمل يتمثل في كون المضمون والهدف موجودين، ويفقدان شكل التصور، أو أن الهدف كما كان ذاتياً في البداية يتخلص من هذه الذاتية فينال حينئذٍ الوجود الموضوعي.

وبوصف شعائر العبادة هي أيضاً عملاً، فإن لها هدفاً في ذاته. وهذا الهدف الإيماني هو الحقيقة العينية للإلهي وللوعي. وما على العبادات أن تحققه هو كونها لا تفصل شيئاً عن الموضوعي أو تغيره، لتضفي على نفسها القيمة والصلاحية، بل هدفها في ذاته ولذاته هو الحقيقة المطلقة. ولا يقتصر الأمر على تحقيق الهدف، بل لا بد من أن تكون له حقيقة فعلية في ذاتي. وهو من ثم ضدي وضد ذاتي الجزئية. وتلك هي القشرة التي ينبغي نزعها. ينبغي أن أكون في الروح وأن يكون الموضوع فيَّ روحاً.

وهذا فعل ذو وجهين: **إنه فعل اللطف الإلهي وفعل تضحية الإنسان.** ففي فاعلية اللطف الإلهي تعترض التصور صعوبة بسبب حرية الإنسان. لكن حرية الإنسان تتمثل بالذات في علم الإله وإرادته. وهي لا توجد إلا بنسخ علم الإنسان وإرادته وتجاوزهما. وهكذا فليس الإنسان حجر عثرة تحول دون عمل اللطف الإلهي بالعمل الخالص، وليس الإنسان على سبيل المثال

(1) تعليق المترجم: إشارة إلى نظرية كان أول من وضعها صراحة ديكارت في مصنفاته الميتافيزيقية.

المادة المنفعلة من دون أن يكون موجوداً في هذه الفاعلية، بل إن الهدف هو بالأحرى أن يكون الإلهي فيَّ بواسطتي، وأن يكون عملي هو ما يسعى إليه العمل، وذلك هو تخليَّ عن ذاتي عامة ذاتي التي ليست هي الحافظة لذاتها بذاتها. وهذا الفعل المضاعف هو العبادات. وهدفه هو إذن (تحقيق) وجود الإله في الإنسان.

فعليَّ أن أجعل نفسي مناسبةً بحيث يكون الروح مقيما فيَّ وأكون روحانياً. ذلك هو عملي وهو العمل الإنساني. وذلك عينه هو الإله من جانبه. فهو يتحرك نحو الإنسان، وهو فيه من خلال نسخ الإنسان وتجاوزه. وما يبدو وكأنه فعلي هو مباشرة فعل الإله. والعكس صحيح كذلك. **وإذن فهذه النظرة مضادة تمام المضادة لموقف كنط وفشته موقفهما الخلقي. ذلك أنهما يريان أن الخير لا بدَّ أولاً إنتاجه وتحقيقه مع خاصية، كونه يبقى منتسباً إلى ما ينبغي أن يكون لا إلى ما هو كائن. لكأن الخير ليس بعد موجوداً في ذاته ولذاته.** وهما يريان كذلك أنه يوجد خارجي عالم تخلى عنه ربه. وهو ينتظر مني أن أجلب له الهدف والخير. فتكون دائرة الخير محدودة. أما في الدين، فعلى العكس الخير والمصالحة (بين الإلهي والدنيوي) تامان بإطلاق في ذاتهما ولذاتهما. وما يُسلم مسبقاً هو وحدة العالمين الروحي والطبيعي. والوعي بالذات الخاص جزء من هذا العالم الطبيعي. ولا يتعلق الأمر بالنسبة إلي إلا بذاتي ضد ذاتي، بحيث أتخلص من ذاتيتي وآخذ حصتي من هذا العمل الذي يحقق نفسه سرمدياً. إن الخير ليس هو من ثم أمراً منتسباً إلى ما ينبغي أن يكون، بل هو سلطان الإله (الموجود بالفعل). وهو الحقيقة السرمدية.

كما أن عصرنا عندما لا نكون فيه دائماً إلا مضطرين لتقديم الإيمان للبشر ولا تدور الثرثرة دائماً إلا على شكواهم ومن ثم على تقديم الإيمان، فليس ذلك مما لا انتساب له إلى العبادات فحسب، بل هو دائماً مقصور على إرادة تقديم الدين للناس. وذلك أمر براني وخارج عن الدين. فالعبادات هي بالأحرى أمر يقع داخل الدين. والعلم بأن الإله موجود وأن الواقع الفعلي موجود، ذلك هو الأرضية التي ما عليَّ إلا استيعابها: **أي عصر شقي، هذا العصر الذي ينبغي أن يكتفي بأن يلقن دائماً بأنه يوجد إله.**

ولما كانت العبادات بالأحرى تفترض التسليم بقيام الغاية الأخيرة للعالم في ذاتها ولذاتها وكان الوعي العيني بالذات ينطلق من هذا الافتراض، ويتوجه ضد المصالح الخاصة لهذا الوعي العيني بالذات، فإنه يتضمن وجهاً سالباً على نحو يجعله يكون الفاعلية العملية للذات في

ذاتها فاعليتها للتخلص من ذاتيتها الخاصة. وهذا هو مفهوم العبادة على العموم مفهومها الذي يؤسس ما يسمى بخاصية الإيمان.

II. تحديد أشكال العبادات وخصوصيتها

إن الروح المطلق ذاته يوجد في الإيمان. وهذا المضمون هو المفهوم أولاً بالنسبة إلينا. وقد فهمناه هذا الفهم. ومن ثم فهو بما هو كذلك ليس موضوعاً بعد في الوجود. فالمفهوم هو الجواني والجوهري. ومن حيث هو كذلك، فهو لا يوجد إلا فيَّ وفينا وبنا بفضل المعرفة الفاهمة. لكن هذه الصورة وهذا المضمون، لم تحصل فيهما الفكرة المثال بعد لم تحصل في وعيها بالذات، الموجود بصورة عامة. فالفكرة المثال حينئذٍ تكون أولاً، باعتبارها المفهوم من حيث هو الجوهر المماهي للوعي الذاتي بالذات، بحيث إن هذا الوعي الذاتي بالذات يكون جوهره وحقيقته قائمين في الموضوع. ففي الفكرة المثال، تكون الذات جوهرياً مفهومة على أنها حرة. لكنها ليس لها أولاً إلا حرية نسبية، حرية الذات ضد جوهرها الكلي، بحيث إنها لا تقوم بانفصال عنه في تحديد معين يكون في مقابل كليتها هذه، بل هي مقصورة على كونها لا تقوم إلا بوصفها تواصلاً غير معوق. أو إن الحرية ليست إلا هذه الحرية الشكلية التي للذات والتي تتمثل في كونها وعي الذات المناسب لمفهومه. لكن الإيمان الحقيقي، بمقتضى تحديده الحاصل إلى حد الآن، يفترض متقدماً عليه الوعي بالذات، الذي لحرية الروح المطلق الوعي بكون الإنسان حرّاً بمقتضى خاصيته الجوهرية في ذاته ولذاته، وبكونه يعلم أنه لامتناهي التشخصية. أما إذا كان هذا الوعي بالذات ما يزال مباشراً، فإنه لا يكون أولاً إلا حرّاً شكلياً وحبيس خاصية طبيعية، فلا يكون وعياً بحريته اللامتناهية. فالإله نفسه ليس روحاً مباشرة، وكذلك بالنسبة إلى الوعي به. ومن ثم فالحرية ذاتها، والمصالحة في العبادة هما أولاً مصالحة وحرية شكليتان. وكون الذات مطابقة لمفهومها يقتضي أن يكون مفهومها الروح المطلق، من حيث هو روح موضوع. ذلك أن الروح الذاتي لا يمكنه أن يكون حرّاً في ذاته إلا بتعلقه بذلك المضمون المطلق لجوهره. فالحقيقي هو أنه يبقى لذاته مطلقاً، وأن يكون له الوعي باعتباره ذاتية لا متناهية، وأن تكون قيمته لا متناهية، وأن يكون موضوع محبة الإله اللامتناهية.

وإذن فالتصور المطابق للإله، والمشروح أعلاه يتطور في العبادة كذلك. فالإله يكون تارة

وحدة الطبيعي والروحي، ويكون طوراً الوحدة المطلقة التي هي ذاتها روحانية. وهذا الفرق تطابقه الجوانب المحددة للعبادة.

1. فالإله مباشر من حيث هو محدد تحديداً مجرداً تحديداً طبيعياً، وليس هو محدداً بوصفه روحاً مطلقاً ولامتناهياً. وبمقتضى هذا التحدد الطبيعي الموضوع فيه، فإنه يتضمنه بكيفية إيجابية، فيكون بذلك بالفعل وحدة هذا التحدد الطبيعي والروحي. لكنه بمقتضى بقاء التحدد الطبيعي قائما، فإنه يكون مباشرة وحدة الأمرين. وهي وحدة ليست إلا طبيعية، وليست بعد وحدة روحية بحق. فعند الإنسان يكون الجسد أيضاً عنصراً إيجابياً إن إيجابية النفس عندما نقول إنه يتقوّم بالجسد والنفس. وعند النظر هذه النظرة إلى هذه الوحدة بين الأمرين، فإنها لا تكون إلا وحدة طبيعية مباشرة.

والآن فالإنسان يتحدد في العبادة مثل هذا التحدد بطبعانية مباشرة، أو هو لا حرية الحرية. وحتى لا يكون الإنسان حرّاً طبيعياً لا غير—وهو تحديد متناقض—توجد كذلك علاقة مع موضوعه وجوهره وحقيقة وحدة طبيعية من هذا النوع. ومن ثم فإيمانه وعبادته لهما هي الخاصية الأساسية المتمثلة في كونه علاقة مباشرة، أو في كونه متصالحاً من الأصل مع موضوعه. وخاصية العبادة هذه موجودة في كل الأديان، حيث يكون جوهر الإله المطلق ما يزال غير متجلٍّ. وحينئذٍ لا يكون الإنسان حرّاً بعد في حريته. وتلك هي العبادة الوثنية التي لا تحتاج إلى أي مصالحة. ذلك أن العبادة هنا هي بعد ما يتصوره الإنسان كيفية الحياة العادية. فهو يحيا في هذه الوحدة الجوهرية. فلا تختلف العبادة والحياة. وهو في عالم لم يتقابل فيه بعد التناهي المطلق واللاتناهي. وإذن فلدى الوثنيين يسود الوعي بسعادتهم، ممثلةً في كون الإله قريباً منهم باعتباره إله الشعب والدولة. إنه الإحساس بكون الآلهة تعاملهم بصداقة وتقدم لهم الاستمتاع بالأفضل. ولو كان الأثينيون مدركين أن أثينا تمثل على هذا النحو قوتهم الإلهية، لعلموا أنهم متحدون معها من الأصل، ولعلموا أن الإلهية هي قوة شعبهم الروحية ذاتها.

إن الوحدة المباشرة بين المتناهي واللامتناهي هي في درجتها الأولى الوعي بالذات. وهي لم تتكون بعد التكون الموصل إلى الكل. فالأمر ليس بعد جدياً بخصوص الفروق. وبالفعل فينبغي أن تحصل السلبية عامة. ولكن لما كانت ليست التخيل

الذاتي للوعي بالذات، فإنها السلبي، مستثنى من العلاقة الجوانية التي للذاتية، بل هي متجاوزة لها، وهي تمثل مملكة الظلام والشر مملكتهما التي ينبغي تمييزها عن الوحدة المباشرة. وقد تنشأ معركة وصراع مع ذلك السلب. لكنها تُتصور معركة أكثر برانية، والعداء وعودتها لا يعتبران وجهاً جوهرياً من الوعي بالذات. لذلك ففي هذه الدرجة لا تحصل أية مصالحة. ذلك أنها تفترض الفصام المطلق للوجدان.

إن العبادة تتميز هنا بكونها ليست صادقة، وليست حياة خاصة منفصلة عن الحياة الأخرى، بل هي حياة قائمة تتحقق في مملكة النور والخير. إن حياة الحاجات الدنيوية هذه الحياة المباشرة هي نفسها عبادة، لأن الذات، لم تميز بعد حياتها الجوهرية عن العناية بحفظ حياتها الدنيوية، وعن الإنجازات الخاصة بحياتها المتناهية والمباشرة.

ولا غرو أنه قد يقع في هذه الدرجة وعي صريح عند الإنسان بإلهه، من حيث هو إله وسمو نحو فكرة الجوهر المطلق وعبادة وتثمين لها. لكن ذلك هو أولاً علاقة مجردة لذاتها لم تتدخل فيها الحياة العينية بعد. وما أن تتشكل علاقة العبادة تشكلاً عينياً. حتى تستحوذ على واقع الفرد البراني كله، وعلى كل مشمول حاجاته الطبيعية العادية في الحياة اليومية كالأكل والشرب والنوم. وكل الأعمال لسد هذه الحاجات تقع في إطار العبادة، ومجرى كل هذه الأعمال والإنجازات تكون حياة مقدسة.

ومثلما تعد هذه الإنجازات خاصة بالطابع البراني من الحياة الدنيوية وحاجاتها، فإنه ينبغي إذا كانت ستسمو إلى تلك الوحدة الجوهرية أن نوجه إليها انتباهاً خاصاً، وأن نقوم بها بصورة تستثني التحكم، وعلى نحو متأمل ومنتظم. فحتى أعمال الحياة الأكثر عادية يسود عليها طابع الأفراح والكرامة. فالوجود العيني للحياة المتناهية لا ينظر إليه بلا مبالاة. والحرية لم تنحط إلى البراني، لأن حرية الطابع الجواني من الحياة لم تعطِ للإنسان بعد دائرة حياة قائمة الذات. وهكذا فإن فعل الحياة اليومية والعادية لم يزلْ بإطلاق موضوعاً في علاقة بالديني، وتُضفى عليه قيمة الفعل الجوهري. والآن فحتى يكون هذا الذي نعتبره نحن فعلاً عرضياً مطابقاً للجوهرية، لا بد أن يحصل في شكل احتفالي وهدوء وانتظام مناسب ونظام. ومن ثم فكل ذلك حددته فروض دينية على نحو كلي، ولا وجود لظاهر الصُدفة. ذلك أن جعل الأمر متناهياً لم يزل

بذاته ولذاته بعد بل قدمت مجال عملها. فالشرقي الذي يقف هذا الموقف لا يعتبر جسده والمشاغل المتناهية وتحقيقها أموراً خاصة به، بل هو يعتبرها خدمة مقابل خدمة أخرى، مقابل الإرادة الجوهرية الكلية. ولذلك فينبغي أن يحصل في أدنى الإنجازات على الكرامة والتأمل حتى يحققها بصورة مناسبة، ليكون مطابقاً لتلك الإرادة الكلية.

إلا أن الطابع الاحتفالي ليس إلا شكلاً. والمضمون هو مع ذلك فعل المتناهي ووجوده. ولذلك فالنقيض لم ينسخ ولم يتم تجاوزه بحق. ومن ثم فإن النظام الذي تحصل بمقتضاه أعمال الحياة اليومية ليس إلا شكلاً خارجياً من ذلك المضمون المتناهي، بحيث إن الفرق الحقيقي بين الحياة البرانية وحياة ما يمثل الموضوع المطلق ما يزال فرقا موجوداً بالنسبة إلى الوعي. لذلك فلا بد من نسخ الوجود الذاتي وتجاوزه بصورة صريحة. والكيفية التي يحصل بها ذلك التجاوز هنا تعود إلى الاسترياء حول التناهي وحول تناقضه مع اللامتناهي. ومن ثم فسلبية المتناهي لا يمكنها أن تحصل إلا على نحو متناه. وحينئذٍ فإن ذلك هو ما يسمى **تضحية** بصورة عامة.

إن التضحية تحتوي مباشرة على التخلي عن تناهٍ مباشر بمعنى الشهادة بأنها لا ينبغي أن تكون خاصة بي، وأني لا أريد لنفسي مثل هذا التناهي. والتضحية هي إذن تضحية حقيقية على هذا المستوى من الوعي الديني بالذات. ولأن عمق الوجدان ليس بعد موجوداً، فلا يمكن هنا أن تتجلى السلبية في عملية جوانية. والتضحية لا تتمثل في نكوص الوجدان، والقلب، والميول الطبيعية، بحيث تنقطع هذه جميعاً، بل إن القِنية المباشرة هي الذات ما هي لذاتها. وبتخليها عن تناهيها في العبادة، إنما تتخلى عن قنية مباشرة ووجود طبيعي. وبهذا المعنى فلا وجود لتضحية في دين روحي، بل إن ما يسمى تضحية فيه لا يمكن أن يكون إلا بالمعنى التوراتي.

وحينئذٍ فالتضحية هي، على وجه الدقة مجرد تضحية بالتشريفات، والجوائز، والشهادة بأنه ليس لي ما هو خاص به، بل إني أتخلى عنه بمجرد أني أفكر في علاقتي بالمطلق. وما أتخلي لأجله عن القنية، ينبغي لذلك ألا يكون أكثر غنى، بل إن الذات لا تعطي لنفسها بذلك إلا الوعي بالانفصام المتجاوز. وفعلها لا يكون فعلاً إلا ما كان بإطلاق

فعلاً سعيداً. وهذا هو كذلك معنى الهدية في الشرق عامة. من ذلك أن الخاضعين والمغلوبين يقدمون للملوك هدايا، ليس للظن بأنه سيصبح بذلك أكثر ثراء، ذلك أن كل شيء ينسب إلى الملك وكل شيء يعود إليه في كل الأحوال.

ثم إن التضحية يمكن أن تُحدد باعتبارها تضحية التطهير بالنظر إلى تدنيس محدد. فالخطيئة بمعناها الحقيقي لا تحصل على هذا المستوى، بل إن تضحية التطهير المعينة تتأسس بالأحرى في كل فعل متناه عامة. فهي ليست توبة ولا عقاباً وليس فيها نكوص روحي عن الهدف. وبصورة عامة، فهي ليست خسارة أو ضرراً يمكن أن يصيب الإنسان. والأمر ينبغي ألا يُرى رؤية يكون الإنسان بمقتضاها وبنحو ما وكأنه قد فعل أمراً سيئاً ومن ثم فعليه أن يتحمل أمراً سيئاً في المقابل. ولعل هذه الخصائص تتضمن تبريراً للذات. لكن ذلك إنما هو تصور لا يمكن بعد أن يتدخل هنا أصلاً. وبحسب موقفنا فإن مثل هذه التضحية قد تعتبر خسارةً بسبب التخلي عن ملكية ما. إلا أن مثل هذا الرأي لا يمكن أن يوجد على ذلك المستوى. فالتضحية بالأحرى وجوهرياً هي هنا شيء رمزي. فقد حصلت عملية تدنيس. وينبغي أن يقع خلعها كذلك مباشرة. لكن الذات يمكنها أن تجعل ما حصل ليس غير حاصل، فلا تندم عليه بحيث تعالجه هذا العلاج. ولذلك فلا بد أن يكون قد حصل انخداع وأن يتم التخلي عن شيء آخر غير ذلك الوجود حتى يحصل فعلاً بحق. فما وقعت التضحية به يمكن أن يكون من حيث القيمة أقل بكثيرٍ مما عندي ومما حصلت عليه. وهكذا فهذا الحصاد الذي حصلت عليه، وهذا الطير الذي اصطدته يصبحان في حوزتي. وينبغي الآن أن أبين أن أمر هذه الملكية ليس بالأمر الجدي، وأن حصوله كان رمزياً. ولا يعني ذلك أن ما قمت به لكأنه كان ينبغي ألا يحصل. ذلك أن هذه الأعمال أعمال ضرورية. فبفضل التضحية اقتصر الأمر على أن يتم تجاوز هذا الجعل متناهياً عامة وهذا الـ«**كونه للذات**» من جديد.

إن الخاصية العامة التي لعمل العبادة هذا هي تلك الخاصية التي نسميها خاصية احتفالية. وتتمثل هذه الاحتفالية في كون الأعمال اليومية والعادية- كما نراها- هي في نفس الوقت أعمال ضرورية وتضبطها فروض دينية. ويحق لنا في هذا المضمار أن

نتعامل بصورة تحكمية، أو أن نتبع اللاوعي كالعادة،كما يمكننا أن نعتبر أننا في عملية تطهير ما كانت أعمالا من جنس الحصاد وصيد الطير ضرورية. ثم إنه لما كانت تلك التضحيات والتطهيرات حاصلة في علاقة بالجانب الديني، فإنه لا وجود لفرق في عدم إضفاء أهمية على ذلك. وهكذا فلن يقتصر الاهتمام بوسائل العيش المختلفة على علاقتها بالذوق والصحة. كما أن اختلاف التأليف بين العناصر يتدخل بالنظر إلى التطهير والتضحية. فالعمل الذي يحقق التطهير من عمل آخر قد لا يكون ذا علاقة ضرورية بنفس ذلك العمل. ولذلك فالتأليف بين الأعمال يمكن أن يكون عرضياً وبرانياً لا غير. فينشأ من ثم ما هو مؤلم في هذه العبادة. فعندما يوجد معنى في تلك الاحتفالات أو التأليفات أو ما وضع منه فيها، فإنه يكون معنى مبتذلاً وسطحياً. وإذ إن هذه الأعمال تصبح أعمالا عادية، فإنها تفقد كذلك ما فيها من نزر المعنى القليل، النزر الذي قد يكون موضوعاً فيها.

وحينئذٍ تطرأ في هذا المستوى العقوبة المحددة، ما كان فعل من الأفعال التي تعارضها فرضاً معيناً ينبغي أن يتم تجاوزه، وما كان فعلاً متعلقاً باعتداء الحدود. والعقاب على مثل هذا الضرر هو بدوره ضرر، إذ يتم فيه التضحية بشيء: **الحياة، الملكية إلخ**.. لكن هذه العقوبة لها هنا معنى العقوبة تامة الجفاف، والشكلانية على نمط عقوبة القانون المدني. لكن العقوبة المدنية لا تنشغل مباشرة بإصلاح المذنب، في حين أن التوبة الكنسية في المعنى الذي نتحدث به، هي عقوبة هدفها الأساسي إصلاحه وتوبته. ويمكن في هذا المستوى ألا يتحقق في العقوبة مثل هذا المعنى الخلقي، أو بالأحرى المعنى الديني. فالقوانين المدنية وقوانين الدولة تتماهى عامة مع القوانين الدينية. إن قانون الدولة هو قانون الحرية. وهو يفترض متقدماً عليه شخصية الإنسان وكرامته. ويتعلق أساساً بالإرادة. وتبقى في ذلك دائرة للتحكم من أجل الحسم في العرضي، والأشياء التي يتساوى فيها القرار عند الإنسان. إلا أنه في هذا المستوى لم يحصل بعد الفصل بين الحالات فيحصل على العموم وضعية الضرورة الخالصة.

كما يتميز فعل محدد إضافي فعل غائي عن الوجود، وفِعل المتناهيين اللذين تضعهما منظومة العبادات المعروضة هنا في علاقة مع الموجود في ذاته ولذاته. ففي حين لا

يحصل إنجاز الأعمال التي لها تعلق مباشر بسد حاجاتنا بمقتضى غاية معينة، بل يكون ذلك منتظماً مباشرة، فإن الفعل الغائي بالعكس من ذلك ليس هو الفعل الذي يسد حاجة بمقتضى العادة، بل هو الفعل الذي يتحدد بمقتضى تصوراً.. وإذن فهو بحق ما يزال كذلك فعلاً متناهياً ما كان هدفه متناهياً. ولما كان الفعل الغائي هنا متمثلاً من حيث المبدأ أولاً في كون المتناهي سيسمو إلى اللامتناهي، فإن الأهداف المتناهية ينبغي أن تمدد إلى أهداف لامتناهية. فيتدخل بذلك العمل الديني الذي هو عمل منتج للتدبر. ولا يكون العمل والتدبر من أجل هدف متناه، بل هما ينبغي أن يكونا شيئاً في ذاته ولذاته. وهذا العمل هنا هو العبادة عينها. وثمرته ومنتجاته لا ينبغي أن ننظر إليها نظرتنا إلى بنايات الكنيسة التي لا نسعى إلى تحقيقها إلا لحاجتنا إليها، بل الثمرة هي العمل من حيث هو إنتاج خالص. وهو باعتباره عملاً يكون دائماً هدفاً لذاته. ومن ثم فهو لا يكتمل أبداً.

والآن فهذا العمل مختلف الأنواع ومختلف الدرجات، من مجرد الحركة الجسدية في الرقص إلى بنايات العمارة العظيمة والمريعة. والأعمال الأخيرة لها بأفضلية معنى المعالم التي لا يكون لإنجازها نهاية. وذلك لأنها ينبغي أن تُستأنف دائماً، عندما يكون أحد الأجيال قد أنهى إنجاز أحد الأعمال. وفي مثل هذه الأعمال ليس المحدد هو بعد الخيال الحر، بل إن ما يتم إنتاجه له خاصية المريع والعملاق. وما يزال الإنتاج في هذه الحالة منضوياً بصورة جوهرية في سلسلة الموجودات الطبيعية والمعطاة. وما يقوم من حرية الفاعلية مقصور على كون الحجم مبالغ فيه والأشكال المعطاة تتحقق في نسب مريعة.

كما أن هذه الأعمال كلها ما تزال واقعة في دائرة التضحية. ذلك أن الهدف، كما يحدث في التضحية، هو الكلي، بحيث ينبغي أن يتم التنازل عما يعود من الفعل إلى الذات ومصالح الذات. ويقع التخلي عن كل فاعلية عامةً. لكنها لم يبق منها شيء مقصوراً على كونه برانياً، بل كلها صارت ذاتية وجوانية. وهذا التخلي والتضحية اللذين يوجدان في الفاعلية، هما من حيث ما هما فاعليتان متشيئتان وتوصلان شيئاً ما إلى حال قيامه، ولكن ليس على نحو يكون فيه الوجود المنتج عامة مقصوراً

صدوره عني، بل هو يحصل بمقتضى هدف مليء بالمضمون. فالوحدة بين المتناهي واللامتناهي لا تتحقق بفضل عمل الإنسان إلا إذا تخللها الروح فأخرجها بتحريكه إياها. لكن عمل الإنسان هو بعد تضحية عميقة، وهو تقدم بالقياس إلى التضحية مثلما تبدو مقصورة في الأصل على كونها تخلياً عن تناه مباشر. ذلك أن التضحية في ذلك الإنتاج هي تضحية فعل روحي. وهي الجهد الذي يثبت بوصفه نفياً للوعي الجزئي بالذات الهدف الحي في الباطن، وفي التصور وينتجه للحدس في الأعيان.

نظرنا إلى حد الآن في العبادة كما هي في هذا المستوى، وكيف تصدر عن الوحدة المفترضة بين الوعي بالذات والموضوع. وغالباً ما يحدث عنا تحريف عن هذه الوحدة الأصلية وعن **التصالحية** أو عن نقص الحاجة إليها. وهذه التحريفات تتمثل من ناحية أولى في تحكم الذات وفي المتاع الذي للفرد في عالمه –ذلك أنها ليست أمراً واعياً بذاته روحياً بل هي ما تزال ميلا وشهوة–أو هي تتأتى من ناحية ثانية من قوة الطبيعة ومن شقاء الإنسان وشقاء الفرد والشعوب والدول. وبمقتضى مثل هذه الأضرار التي بسببها تنهدم الوحدة، لا بد إذن ودائماً من نفي جدي لاستئنافها.

وإذن فالفصل بين الإلهي والإنساني ومعنى العبادة ليس هو هذا الاستمتاع بالتوحد، بل معناهما نسخ الفصام وتجاوزه. وإذن فالمطلوب ما يزال افتراض المصالحة القائمة في ذاتها ولذاتها.

2. إن هذا الفصل بين الإلهي والإنساني هو أولاً من النوع الذي يتدخل في الطبيعي، ثم يظهر باعتباره نكبة برانية تصيب شعبا. والإله هو هنا القوة الجوهرية قوة الروحي كما قوة الطبيعي. وعندما يحصل نمو سيء أو هزيمة حربية أو طاعون أو أي نكبة تحيط بالبلد فإن توجه العبادة يكون ساعيا للبلوغ إلى إرادة الإله الخيرة التي هي موجودة من الأصل. والنكبة هي التي تكون الفصل هنا. وهو فصل لا يخص إلا الدائرة الطبيعية الوضعية البرانية، المتعلقة بالوجود البدني وهي كون هذه الوضعية الخارجية ليست على الحال التي يقتضيها الشوق إلى السعادة. ومن ثم فالافتراض هو أن هذا الوضعية الطبيعية ليست عرضية، بل هي تابعة لقوة سامية تحدد باعتبارها الإله. فالإله هو الذي وضعها، وهو الذي أنتجها. ويوجد تحديد آخر وهو أن هذه الإرادة التي قضت بهذه

النكبة تقوم في علاقة ترابط خلقية. وكون إنسان أو شعب يحصل له أمر حسن أو أمر سيء، علته أن هذا الإنسان أو هذه الشعب قد استحق ذلك بجريرته. فيتم من ثم تشغيب مجرى الطبيعة ضد أهداف الإنسان، بحيث تعارض حاجاته وسعادته معارضة عداء. وفي حالة هذه الفصل بين الإله والإنسان، فإنه يكون مطلوباً من توحد الإرادة الإلهية أن يعيد الوحدة مع أهداف الإنسان. وبذلك فالعبادة تتخذ شكل التعويض: **وهذا التعويض يتم بفضل أعمال الندم والتوبة، وبفضل التضحية والاحتفالات، حيث يبين الإنسان أنه يأخذ التخلي عن إرادته الخاصة مأخذ الجد.**

إن أساس الحدس هنا هو كون الإله هو صاحب السطلة على الطبيعة، وأن الطبيعة تابعة لإرادة أسمى. والمسألة التي لا ينبغي إهمالها هي حصراً، **إلى أي حد تعرض الإرادة الإلهية ذاتها في أحداث الطبيعة؟ وكيف يمكن أن تعرف فيها؟** وفي مستوى هذا الافتراض يصح ألا تُعتبر قوة الطبيعة قوة طبيعية فحسب، بل هي تتضمن أهدافاً غريبة عنها من حيث هي أهداف، أعني بالذات أهداف الخير التي تتعلق بسعادة الإنسان والتي تنبثق عنها هذه السعادة. ونحن نعترف بحقيقة هذا الأمر. لكن الخير هو الخير المجرد والكلي. وعندما يتكلم الناس على خيرهم، فإن أهدافهم هي أهداف خاصة لذاتها. ومن ثم فهم يفهمونها بمعناها في الوجود الطبيعي المحدود. وعندما ينحط الإنسان هكذا فينزل من الإرادة الإلهية إلى الأهداف الخاصة به، فإنه ينحط إلى مملكة التناهي والعرضية. فالورع والفكرة الورعة، هي الفكرة القائلة إن النكبة الجزئية تابعة للخير، وأنها بالفعل تصعد من الأفراد إلى الإله وإلى الكلية. وبذلك يتم الاعتراف بسمو الكلي على الجزئي. وما هو أبعد من ذلك هو تطبيق هذا الكلي على الحالات الجزئية، فيطرأ النقص في التصور. فالشعوب التي تصيبها النكبات تبحث عن استسلام يبرر تلك النكبات ثم تبحث عن لجوء آخر إلى قوة تحددها بمقتضى الأهداف. ولكن حتى لو سلمنا بمثل هذا الكلي، فإن سحب ذلك لاستعماله في الحالات الخاصة يؤدي إلى علاقة خاطئة.

ففي الأضرار التي نجدها في هذه الدرجة الأولى تظهر الوحدة ظهور الأمر المحدود. ويمكن نزعها. إنها ليست مطلقة. ذلك أنها أصلية، وليست حصيلة تفكير. لذلك

يحوم تناغم أسمى وأشرف حول هذا التناغم المفترض، والمباشر، والقابل للزحزحة حول نارها والتنعم بها كذلك. ذلك أن الوحدة الأصلية ليست إلا أحادية طبيعية. ومن ثم فهي محدودة بالنسبة إلى الروح وهي مشوبة بعنصر طبيعي وليس لها الحقيقة الفعلية كما ينبغي أن تكون لها بمقتضى مفهومها. وعدم الوحدة هذا ينبغي أن يكون موجوداً بالنسبة إلى الوعي. ذلك أن الوعي في ذاته روح مفكر. وينبغي أن تنشأ فيه الحاجة إلى وحدة مطلقة تحوم حول ذلك الإشباع للتنعم بها. لكنها تبقى مجردة لا غير، لأنها الأساس المليء حيوية لذلك التناغم الأصلي. وحول هذه الدائرة يحوم انفصال لم يتم التخلص منه. لذلك يرن خلال سعادة تلك الوحدة الحيوية نغم الحزن والألم الذي لم يقع التخلص منه. فيحوم حول رأس الإله والإنسان مصير وقوة غير معلومة وضرورة راغمة غير معلومة، ومعترف بها من دون مصالحة وهي تُخضع الوعي، لكنها مصحوبة بنفي ذاتها. وهذا المكون مقترن بهذا التحديد للوعي بالذات.

وهنا يتدخل وجه خاص من العبادة. ففي تلك الوحدة الأولى أعني بالذات الوحدة التي يكون نفي الذات فيها نفياً سطحياً وعرضياً لا يحوم حول تلك الوحدة الحية إلا الشعور بالحزن وفكرة الضرورة والسلبي ضدها. لكن هذه السلبية ينبغي أن تصبح ذاتها حقاً وأن تثبت نفسها باعتبارها الأسمى وراء تلك الوحدة. وهذه الضرورة لا تبقى مجرد تصور، بل ينبغي أن يأخذ الإنسان الأمر بخصوصها مأخذ الجد. فالإنسان الطبيعي يزول، إذ الموت يعامله معاملة جدية. والمصير يلتهمه بلا عزاء، إذ حتى المصالحة والوحدة فإنهما ليستا مصالحة العمق والباطن ولا وحدتهما، بل إن الحياة الطبيعية ما تزال مكوناً جوهرياً والتخلي عنها لم يعقه عائق، والفصام لم يذهب بعيداً بعد، بل إنه ما يزال وحدة بين الطبيعي والروحي وحدة بقي فيها للطبيعي خاصية إيجابية. وينبغي الآن لهذا المصير أن يتحول شكله في التصور على نحو ذاتي إلى مصير إيجابي. وإذن فينبغي أن تصبح أرواح الموتى التي لم تتحقق لها المصالحة متصالحة، وينبغي أن يُثأر لأصحابها من الموت الظالم. وتلك هي حينئذٍ **مراسم الدفن** التي هي جانب جوهري من مشاعر العبادة.

3. والأمر الأسمى ضد موقف شعائر العبادة هذا هو إذن كون الذاتية تصل إلى الوعي بلا

تناهيها في ذاتها. وهنا يلج الدين وشعائر العبادة بصورة كاملة في مجال الحرية. فالذات تعلم نفسها لامتناهية، وذلك بحق من حيث هي ذات. ويتلو عن ذلك أن ما كان في السابق محجوباً فيها ذاتها له وجه الوجود الفردي الحائز لهذه العلة على قيمة مطلقة. لكن الفردية ليس لها قيمة إلا باعتبارها هذا المطلق، ومن ثم باعتبارها كلياً مجرداً. ذلك أن الفرد لا ينتج في ذاته الفردية المطلقة إلا بفضل تجاوز فرديته المباشرة، وبفضل هذا التجاوز. فيكون من ثم حرّاً في ذاته عينها. وهذه الحرية تكون حركة الروح المطلق فيه بفضل تجاوز الطبيعي والمتناهي. والإنسان– وبالذات حتى يصل إلى الوعي بلاتناهي روحه– يضع الازدواج الأسمى ضد الطبيعة عامة وضد نفسه. وهذا الوضع هو الذي أنتج مجال الحرية الحقيقية. وضد علم الروح المطلق وهنا يتدخل التناقض الأسمى ضد التناهي. وهذا الازدواج هو حامل المصالحة. فهنا لم يبق الإنسان من المنطلق إنساناً أعني أنه ليس بمقتضى طابعه المباشر ميالاً إلى الخير ومتصالحاً مع الروح المطلق، بل إنه بالعكس من ذلك مباشرةً بسبب أن مفهومه هو الوحدة الحرة المطلقة، وبسبب تبين وجوده الطبيعي ذلك مناقضاً لها ومن ثم بسبب كونه ما لا بد من تجاوزه. فالطبعانية والقلب المباشر هو ما ينبغي معارضته، لأنه لا يترك هذا الوجه من الروح حرّاً. وباعتباره روحاً طبيعياً فهو لا يضع نفسه بنفسه. وإذا ما احتفظ بالطبعانية، فإن الروح لا يكون حرّاً، ولا يكون ما هو بذاته ولذاته، بل هو يجد نفسه على هذه الحال. أما في تلك الدوائر السامية، فإن كل ما ينبغي أن يكون عليه الإنسان موضوع في مجال الحرية. وإذن فهنا تمتد مشاعر العبادة جوهرياً إلى مجال الباطن. وهنا ينبغي أن يُكسر القلب أعني الإرادة الطبيعية، وينبغي التخلي عن الوعي الطبيعي. فمن ناحية أولى توجد ذنوب حقيقية على الإنسان أن يتوب منها. وهي إذن ذنوب تكون باعتبارها جزئية شيئاً عرضياً لا تمس من الطبيعة الإنسانية، من حيث هي ما هي. ولكن يصح من ناحية ثانية أن يعتبر التناهي عامة شرّاً في المقابلة المجردة بين التناهي واللاتناهي، باعتبار هذه المقابلة تناقضاً كلياً. فالفعل الذي يوجد أصلياً في الإنسان لا بد من تجاوزه. وفي كل الأحوال فإن الإرادة الطبيعية ليست الإرادة كما ينبغي أن تكون. ذلك أنها ينبغي أن تكون حرة. وإرادة الغرائز ليست حرة. إن الروح ليس هو بالطبع ما ينبغي أن يكون.

وهو لا يكون كذلك إلا بفضل الحرية. ولا بد من تصور هذا الأمر هنا بحيث تكون الإرادة شريرة بالطبع. لكن الإنسان لا يكون مذنباً إلا إذا تمسك بطبعانيته وبقي عليها. فالقانون والأخلاق غير الإرادة الطبيعية. ذلك أن الإنسان في هذه الإرادة الطبيعية أناني ولا يريد إلا الفردية بما هي فردية. أما بفضل مشاعر العبادة، فإن الإرادة عليها أن تتجاوز الشر. والإنسان لا ينبغي أن يبقى بريئاً بمعنى أنه لا خير ولا شرير. فهذه البراءة الطبيعية لا تصدر عن حرية الإنسان، بل إن الإنسان ينبغي أن يُربى من منطلق حريته التي هي وحدها الأمر الجوهري عندما يريد بالإرادة الجوهرية. وإذن فهذه الإرادة الجوهرية هي الخيِّر والعادل والخلقي.

فالإنسان ينبغي أن يصبح حرّاً، أعني أن يصبح إنساناً عادلاً وخلقياً. فذلك يكون فعلاً عن طريق التربية. وهذه التربية بهذا التصور ينبغي التعبير عنها بوصفها ظهوراً على الشر. وهي من ثم توضع على أرضية الوعي، في حين أن التربية تحصل الآن بكيفية فاقدة للوعي. وفي هذا الشكل من مشاعر العبادة يكون تجاوز التناقض بين الخير والشر موجوداً فيتم تقديم الإنسان الطبيعي باعتباره شريراً. لكن الشر هو وجه الفصل والاغتراب. وهو اغتراب ينبغي نفيه. والمفروض أن المصالحة في ذلك تكتمل في ذاتها، والإنسان ينتج لذاته في شعائر العبادة هذا الاستيقان، ويمسك بالمصالحة المكتملة في ذاتها. لكنها لا تكتمل إلا بفضل الإله. وهذه الحقيقة الإلهية ينبغي أن يكتسبها الإنسان.

لكن اكتساب المصالحة هذا يحصل بتوسط نفي الاغتراب، وكذلك بالتجرد. وحينئذٍ فالسؤال الذي يوضع هو: **ما الذي ينبغي على الإنسان أن يتجرد منه على وجه الدقة؟** ينبغي على الإنسان أن يتجرد من إرادته الخاصة ومن غرائزه ومن دوافعه الطبيعية. وقد يُفهم ذلك وكأن المطلوب من الإنسان أن يقضي على الدوافع الطبيعية، وليس مجرد تطهيرها لكأن حيوية الإرادة ينبغي أن تُقتل. وهذا الفهم غير صائب بالكلية. فالحقيقة هي أن المضمون غير الخالص هو الوحيد الذي ينبغي تطهيره، أعني أن الإرادة الخلقية ينبغي أن تجعل مضمونها مطابقاً لها. وبالمقابل فإن التجرد يكون طلبه زائفاً إذا فُهم فهما مجرداً بمعنى أن عليه أن يتجاوز دافع الحيوية الموجود في ذاته. فما هو ذاتي للإنسان ينتسب إليه كذلك التملك والملكية: **إنه وجود بفضل الإرادة**. وإذن فيمكن أن يكون مطلوباً من الإنسان التخلي عما يملكه. والعزوبية شيء من

هذا القبيل. ومما يعود إلى الإنسان حريته وضميره. فيمكن بنفس المعنى أن يطلب من الإنسان التخلي عن حريته وعن إرادته بحيث ينحط إلى كائن عديم الإحساس وفاقد للإرادة. وتلك هي غاية التطرف في هذا الطلب. فمن ذلك أيضاً أن أحول دون أعمالي وأن أكبت حركات الشر. وإذن فالتجرد يعني أن أريد اعتبار بعض الأعمال التي قمت بها وكأنها ليست أعمالي، وأن أراها وكأنها لم تحصل أعني، أن أريد الندم عليها. وفي الحقيقة فإن الفعل قد مضى في الزمن بحيث إنه قد أعدم فيه. لكنه بحسب مضمونه الجواني ما يزال من حيث معناه الباطن محفوظاً ما كان منتسباً إلى إرادتي. وإذن فالقضاء عليه يعني التجرد من التدبر الذي يوجد فيه ذهنياً. وإذا كان العقاب إزالة للشر في الواقع الفعلي، فإن الإزالية في الباطن هي الندم والتوبة. ويمكن للروح بذلك أن يحقق التجرد. ذلك أن له الطاقة على تغيير نفسه بنفسه والقضاء على قواعد إرادته ونواياها في ذاته. وعندما يتجرد الإنسان بهذه الصورة من أنانيته ومن ازدواجه مع الخير، فإنه يكون قد أصبح مساهماً في المصالحة. وبفضل الوساطة الحاصلة في ذاته، يمكن للإنسان أن يصل إلى السلم الجوانية. فيظهر حينئذٍ هنا الروح في الذات كما هو في ذاته ولذاته مطابقاً لمضمونه. ولا يبقى هذا المضمون مضموناً ماورائياً، بل إن الذاتية الحرة تحصل على جوهرها بوصفه موضوعاً لها. وهكذا تكون مشاعر العبادة المتناهية حضور المضمون الذي يكون الروح المطلق، الذي هو ما به يكون تاريخ مضمون الإله جوهرياً هو أيضاً تاريخ الإنسان. وهو يكون في آن سعي الإله إلى الإنسان وسعي الإنسان إلى الإله.2013.06.07 والإنسان يعلم أنه بالجوهر موجود في هذا التاريخ وأنه متداخل معه. وخلال غرقه في هذا التاريخ باعتباره مشاهداً له، يكون غرقه فيه مشاركة في مجرى هذا المضمون وفي العملية نفسها فيستمد اليقين بالمصالحة المتضمنة فيه ويستمتع بها.

وإعداد الذاتية وتطهير القلب، هذا من طبعانيته المباشرة عندما يتحققان بالتدريج فينتجان حالة ثابتة مطابقة لأهدافها الكلية عندئذٍ تكتمل الأخلاق وعلى هذه الطريق يؤول الدين إلى الأخلاق وإلى الدولة.

فتحصل حينئذٍ علاقة الاقتران التي تسمى كذلك علاقة الدين بالدولة وحولها سيتواصل كلامنا الشافي.

III. علاقة الدين بالدولة، والانتقال إلى الأقسام الموالية

1. الدولة هي الكيفية الحقيقية للواقع الفعلي. ففيها تحصل الإرادة الحقيقية والخلقية الساعية إلى الواقع الفعلي، فتعيش حياة الروح في حقيقتها. والدين هو العلم الإلهي وهو علم الإنسان بالإله وبعلمه بالإله. وتلك هي الحكمة الإلهية، ومجال الحقيقة المطلقة. لكنه توجد حكمة ثانية هي حكمة العالم التي علينا أن نبحث في علاقتها بتلك الحكمة الإلهية.

إن الدين بصورة عامة واحد مع أساس الدولة بل إنه هو عينه. إنهما في ذاتهما ولذاتهما متماهيان. ففي العلاقة البطرياركية وفي الدولة الدينية اليهودية لم يحصل بعد التمييز بينهما ولا يزالان متحدين في الأعيان. لكنهما مختلفان. وسيزداد الفصل بينهما اتساعاً وحدّة خلال مجرى الزمان لاحقاً. إلا إنهما مع ذلك يوضعان متماهيين بحق من جديد. فالوحدة القائمة في ذاتها ولذاتها تتضح بعد مما سبق قوله. فالدين هو علم الحقيقة الأسمى وهذه الحقيقة عند تحديدها بدقة هي الروح الحر. وفي الدين يكون الإنسان حرّاً أمام الإله. وإذ هو يجعل إرادته مطابقة للإرادة الإلهية، فهو لا يكون مناقضاً للإرادة الأسمى بل هو يكون في إطارها. وهو حر لتمكنه بفضل شعائر العبادة، من نسخ الازدواج وتجاوزه. والدولة ليست إلا الحرية في العالم وفي الواقع الفعلي. والأمر هنا رهين بمفهوم الحرية التي يحملها شعب من الشعوب في وعيه بذاته. ذلك أن الدولة تحقق مفهوم الحرية. ومن الجوهري في هذا التحقيق، الوعي بالحرية الموجودة في ذاتها. فالشعوب التي لا تعلم أن الإنسان في ذاته ولذاته حر تعيش في استسلام وغيبوبة سواء تعلق الأمر بدستورها أو بدينها. ومفهوم الحرية واحد في الدين وفي الدولة. وهذا المفهوم الواحد هو الأسمى فيما يملكه الإنسان. وهو ما يتحقق بفضل الإنسان. فالشعب الذي له مفهوم فاسد للإله تكون دولته فاسدة وحكمه فاسد وقوانينه فاسدة.

إن النظر في علاقة التناسق هذه بين الدولة والدين، نظر ينتسب انتساباً ذاتياً من حيث تحريره التام والعلمي إلى فلسفة تاريخ العالم. لذلك فنحن نكتفي هنا بالنظر فيها على شكلها المحدد الذي تبدو عليه في التصور وفي وقوعها في تشابك التناقضات هذا،

وكيف يحصل أخيراً التناقض بين الدين والدولة التناقض الذي يكوِّن اهتمام العصر الحديث. لذلك فنحن سننظر أولاً في علاقة الاقتران هذه بين الدين والدولة.

2. فكيف يمكن تصور علاقة الاقتران هذه؟ إن للبشر وعياً بها. لكن وعيهم بها ليس كما هي بوصفها علاقة اقتران مطلقة كما تدركها الفلسفة، بل هم يعلمونها ويتصورونها بصورة عامة. وتصور علاقة الاقتران هذه، يُعبر عنها تعبيرا يجعل القوانين والسلطة الحاكمة ودستور الدولة ثلاثتها صادرة عن الإله. ومن ثم فهي مشروعة. وذلك في الحقيقة بفضل السلطة الأسمى عند أصحاب هذا التصور. والقوانين هي تطور مفهوم الحرية. وهذا المفهوم المنعكس على الوجود العيني وهذا النوع من الانعكاس أساسه وحقيقته مفهوم الحرية كما يدركه الدين. ومن ثم فعلاقة الاقتران هذه هي بصريح العبارة متمثلة في كون قوانين الأخلاق الاجتماعية العامة (=**المعروف والمنكر Sittli-chkeit =**). وقوانين الحق قواعد سرمدية لا تقبل التغيير بالنسبة إلى سلوك الإنسان. وهي ليست تحكمية، بل هي قائمة ما بقي الدين نفسه قائما. وتصور علاقة الاقتران هذه نجده عند جميع الشعوب. ويمكن التعبير عن هذه العلاقة بالشكل الذي يجعلنا نطيع الإله باتباعنا القوانين والإدارة الحاكمة والقوى التي تحفظ الدولة. وهذه القضية هي من ناحية أولى صحيحة لكنها من ناحية ثانية تعرضنا للخطر أيضاً. فهذه القضية يمكن أن تؤخذ بصورة تامة التجريد، فلا تكون عندئذٍ محددة كما يقتضي التفسير السليم للقوانين، وتحديد أي القوانين تكون غائية بالنسبة إلى الدستور. وإذن فبصورة شكلية يمكن صوغ هذه القضية على النحو التالي: **ينبغي أن تطاع القوانين مهما كانت.** وعندئذٍ يكون الحكم والتشريع متروكاً بهذه الصورة لتحكم من بيده الحكم.

وقد سبقت هذه العلاقة في الدول البروتستينية. ولا يمكن لمثل هذه العلاقة أن تحصل إلا في مثل هذه الدول. وذلك لوجود هذه الوحدة بين الدين والدولة فيها. فقوانين الدولة تقبل صحتها وقيمتها بوصفها عقلية وإلهية بسبب هذا التناغم الأصلي المفترض. وليس للدين مبادئ ذاتية تكون مناقضة للقوانين التي تقبل لصحتها وقيمتها في الدولة. ولكن بسبب بقاء ذلك شكلياً، فغالباً ما يجد الطغيان والاضطهاد في ذلك محلاً للحصول. وقد ظهر ذلك في إنجلترا خاصة (في عد الملوك المتأخرين من بيت

ستيوارت) إذ طُلبت الطاعة المنفعلة اعتماداً على المبدأ القائل، إن الملك ليس مسؤولاً عن أعماله إلا أمام الإله. والمسلمة في ذلك هي أن المَلِك هو أيضاً الوحيد الذي يعلم العلم الدقيق ما هو جوهري وضروري للدولة. ذلك أن التحديد الدقيق يوجد فيه وفيِّ إرادته، حيث إن علمه وحي مباشر من الإله. لكن هذا المبدأ تطور بفضل نتائج أخرى حيث انقلب إلى نقيضه، إذ أن الفرق بين رجل الدين والإنسان العادي لا يوجد في البروتستنتينية. فرجال الدين ليس لهم امتياز لحيازة الوحي الإلهي، كما لا يوجد أدنى امتياز يعود إلى الإنسان العادي باستثناء غيره. وضد المبدأ الذي يشرع للملك نجد من ثم المبدأ الذي يعطي نفس الشرعية للإنسان العادي عامة. وهكذا فقد قامت فرقة بروتستنتينية في إنجلترا، ادعت أنها قد تلقت بالوحي المحدد للكيفية التي ينبغي أن يكون عليها الحكم. وبالاستناد إلى هذا الوحي الإلهي قاموا بثورة وقطعوا رأس الملك. وعندما يُؤكد هكذا بصورة عامة أن القوانين تصدر عن الإرادة الإلهية، فإنه يوجد جانب ثانٍ مهم كذلك هو معرفة هذه الإرادة الإلهية. وهذا ليس بالأمر الخاص بل هو من نصيب الجميع.

وحينئذٍ فالمعقول هو أن معرفة الإرادة أمر يعود إلى تربية الفكر. وتربية الفكر تعود خاصّةً إلى الفلسفة التي يحق لنا بهذا المعنى أن نسميها حكمة العالم. وأياً ما كان الظهور الخارجي الذي تنال فيه القوانين الحقيقية أهليتها (سواء اؤتمن عليها الملك أو لم يؤتمن)، فإن تقدم التكوين لمفهوم الحرية والقانون والإنسانية عند البشر هو لذاته أمر ضروري. فتلك الحقيقة القائلة إن القوانين هي إرادة الإله، ينتج عنها كذلك خاصة أن يتم تحديد أي قوانين هي هذه القوانين. فالمبادئ من حيث هي مبادئ ليست إلا أفكاراً مجردة لا تحصل على حقيقتها إلا من خلال تطورها ونموها. أما في إثباتها المجرد فهي تكون غير حقيقية بإطلاق.

3. وأخيراً فإن الدولة والدين يمكن أن ينفصما فتكون لهما قوانين مختلفة. إن أرضية ما هو دنيوي وأرضية ما هو ديني أرضيتان مختلفتان. ويمكن هنا أن يطرأ اختلاف حول المبادئ أيضاً. فالدين لا يبقى مقصوراً على أرضيته الخاصة به، بل هو يذهب كذلك إلى الذات ويضع لها فروضاً في علاقة بتدينها ومن ثم في علاقة بفاعليتها.

وهذه الفروض التي يفضلها الدين على الفرد يمكن أن تكون مختلفة عن المبادئ العامة للقانون والأخلاق التي تعتبر صحيحة وذات قيمة في الدولة. وهذا التناقض يعبر عن ذاته بشكل يجعل مطلب الدين متعلقاً بـ«الـمُقَدَّسية» في حين أن مطلب الدولة يتعلق بالقانون والأخلاق العامة. فمن ناحية أولى نجد خاصية علاقة الترابط بين الدين والدولة ذات صلة بالسرمدية، ومن ناحية ثانية نجدها ذات صلة بالزمانية والرفاه الدنيوي الذي ينبغي أن يضحى به من أجل النجاة السرمدية. وبذلك تقع إقامة مثال ديني أعلى، سماء على وجه الأرض أعني تجرد الروح قبالة جوهري الواقع الفعلي. والتجرد من الواقع الفعلي هو الخاصية الأساسية التي تتدخل فتحصل من ثم المعركة والهروب (=بمعنى اعتزال الدنيا). وينبغي أن يصبح شيء آخر أسمى منافياً للأساس الجوهري والحقيقي. فالزواج هو العنصر الأول من الأخلاق الاجتماعية العامة في الواقع الفعلي الجوهري. والحب الذي هو الإله، هو في الواقع الفعلي الحب بين الزوجين. وباعتبار الحب هو الظهور الأول للإرادة الجوهرية في الواقع الموجود عينياً. فإنه يكون ذا جانب طبيعي. لكنه كذلك واجب خلقي عام. وهذا الواجب يصبح تجرداً من هذا الجانب الطبيعي أعني **العزوبية** باعتبارها شيئاً مقدساً بالمقابل مع الزواج.

والإنسان من حيث هو فرد ثانياً عليه أن يصارع الضرورة الطبيعية. وإنه لمن واجبه الخلقي أن يقوم بذاته بفضل فاعليته وعقله. ذلك أن الإنسان تابع تبعية طبيعية من عدة جوانب. فهو مضطر أن يحصل على ما يقيمه بفضل روحه واستقامته، وأن يحرر نفسه من تلك الضرورة الطبيعية. وتلك هي خاصية الإنسان الحقوقية. وكون أحد الواجبات الدينية ينافي هذا الواجب الدنيوي يقتضي ألا يكون الإنسان فاعلاً على هذا النحو وألا يبذل الجهد اللازم لعلاج مثل هذه الهموم. وكل دائرة العمل وكل فاعلية متعلقة بتحصيل الثروة والصناعة إلخ.. مرفوضة بحسب هذا الرأي. لكن الإنسان عليه أن يعنى بمثل هذه الأهداف. فالضرورة هي في هذه الحالة أكثر عقلانية من الآراء الدينية. إن فاعلية الإنسان تُتصور من جهة أولى شيئاً مقدساً، بل هي من جهة ثانية مما يشتاق إليه الإنسان، إذ عليه عندما يكون صاحب ثروة ليس ألا ينميها بفاعليته فحسب، بل عليه أن يهديها إلى الفقراء وخاصة إلى الكنيسة أعني إلى أولئك الذين لا يفعلون شيئاً ولا يعملون. وإذن فما يُعلى من شانه في الحياة باعتباره استقامة يُزاح مع ذلك

بوصفه مدنساً.

والأخلاق الأسمى في الدولة ثالثاً تستند إلى تقوية الإرادة العقلية العامة. ففي الدولة تحصل الذات على حريتها التي تنمو فيها. أما الواجب الديني الذي يوضع، فإنه على العكس لا ينبغي أن يهدف إلى حرية الإنسان، بل يجب على الإنسان أن يخضع بصورة صارمة إلى الطاعة، وأن يثبُت على فقدان الإرادة، بل أكثر من ذلك فعليه أن يكون عديم الذاتية حتى في ضميره وفي إيمانه وفي أعمق باطنه، عليه أن يتجرد من ذاته وأن يتخلص من نفسه.

وعندما يستحوذ الدين بهذه الكيفية على فاعلية الإنسان، فإنه يضع له فروضا خاصة به تتنافى مع معقولية الدنيا. فتتدخل ضد هذه الرؤية حكمة الدنيا التي تعلم الحقيقي في الواقع الفعلي وقد استفاقت في وعي الروح مبادئ حريته. وحينئذٍ تقع دعاوى الحرية في صراع مع المبادئ الدينية التي تطلب ذلك التجرد. وفي الدول الكاثوليكية يقع الدين والدولة في تناقض عندما تبزغ الحرية الذاتية عند الإنسان.

وفي هذا التناقض لا يعبر الدين عن ذاته إلا بكيفية سلبية فيطلب من الإنسان أن يتجرد من حريته. وبأكثر دقة فإن هذا التناقض يتمثل في أن يكون الإنسان في وعيه الفعلي عامة عديم الاستقامة، وأن الدين لا يعترف بأي حق مطلق في مجال الأخلاق الفعلية. وذلك هو الفرق المهول الذي طرأ من ثم على العالم الحديث، بحيث سيُسأل عن حرية الإنسان عامة: **هل ينبغي أن يعترف بحرية الإنسان باعتبارها شيئاً في ذاته ولذاته، أم هل ينبغي أن ترفض من قبل الدين؟**

وقد سبق فقلنا إن التطابق بين الدين والدولة يمكن أن يوجد. لكن ذلك يصح من حيث المبدأ. وهو يحصل بصورة مجردة في حالة الدول البروتستنتينة. ذلك أن البروتستنتينية تطلب من الإنسان ألا يؤمن إلا بما يعلم وأن ضميره ينبغي أن يعتبر أمراً مقدسا ينبغي ألا يمس. فالإنسان ليس كائناً منفعلاً في اللطف الإلهي، بل هو جوهرياً في هذا الدين ذو حرية ذاتية. وفيه يكون وجه الحرية الذاتية مطلوباً في علم الإنسان وإرادته وإيمانه. أما في الأديان الأخرى فيمكن ألا يتطابق الوجهان أي الدين والدولة. فيكون مبدأ الدين مختلفاً عن مبدأ الدولة. وهذا ما نراه في دوائر شديدة الاتساع. فمن ناحية أولى، عندنا دين لا يعترف بمبدأ الحرية. وعندنا من ناحية ثانية دستور يجعل مبدأ الحرية نفسه أساساً للدولة. وعندما يقال إن الإنسان حر بالطبع، فإن

هذا المبدأ ذو قيمة لا متناهية[1]. ولكن إذا بقينا عند هذا المبدأ المجرد، فلن نستطيع أن نحقق أي كيان مُتعضٍّ لدستور الدولة. ذلك أن الدستور يقتضي تعضية تحدد فيها الواجبات والحقوق. وذلك المعنى المجرد لا يبقي على أي اختلاف في المنزلة وهو اختلاف من الواجب أن يكون موجوداً، إذا كان ينبغي أن نحقق كياناً عضوياً للدولة ومن ثم كياناً ذا حيوية حقيقية.

إن مثل هذه المبادئ حقيقية. لكنها ينبغي ألا تُؤخذ في معناها المجرد. فالعلم بأن الإنسان حر بالطبع أي من حيث مفهومه علم ينتسب إلى العصر الحديث. وسواء بقي في معناه المجرد هذا أو لم يبق، فإنه يمكن لهذه المبادئ أن تتعارض مع الدين الذي لا يعترف بها، بل هو يعتبرها لاشرعية، وأنها لا تطابق إلا شريعة التحكم. فتنشأ ضرورة معركة لا يمكن أن تحسم إلا بكيفية فعلية. فالدين يطلب تجاوز الإرادة التي يتأسس عليها مبدأ الدنيا. فإذا صارت تلك المبادئ الدينية معمولاً بها، فإنه لن يحصل إلا السلوك العنيف للحكم ضد الدين القائم ليضطهده، أو أن يعامل الدين الذي يقول بهذه المبادئ معاملة الحزب. فالدين من حيث هو كنيسة يمكن أن يكون هنا حكيماً وطيعاً. لكن ذلك يؤدي إلى عدم تناسق في الأرواح. إذ عندئذٍ تكون الدنيا متمسكة بدين معين، وتكون تابعة في آن لمبادئ مناقضة لمبادئ ذلك الدين ما أراد الإنسان أن يحقق هذه وأن يبقى مع ذلك تابعاً لذلك الدين. ومثل هذا الوضع فيه عدم تناسق كبير. وهو ما حصل للفرنسيين على سبيل المثال. فهم يتشبثون بالحرية الدنيوية لكنهم في الحقيقة تابعون للدين الكاثوليكي. ذلك أن هذا الدين لا يمكن أن يتنازل عن شيء، بل هو يقتضي بتناسق تام الخضوع اللامشروط للكنيسة في كل شيء. وعلى هذا النحو يكون الموقف المتبادل بين الدولة والكنيسة موقف التناقض. فيُترك الدين جانباً، وعليه أن يكون كما يشاء. وهو لم يعد معتبراً إلا بوصفه أمراً خاصاً بالأفراد، أمراً لا تنشغل به الدولة. ثم يذهب أصحاب هذا الرأي إلى حد

(1) تعليق المترجم: تمثل هذه الفكرة وما يترتب عليها بخصوص العلاقة بين الدين والدولة وشروط التعضي في تنظيم الدولة أهم اعتراضات هيجل على الإسلام. ذلك أن ما يميز المسيحية عن الإسلام حسب رايه ليس هذا المبدأ بل كونه مشروطاً بالتعضي والاعتراف بالجزئي والمتعلين في الأولى ومطلق اللاتحدد وعدم الاعتراف بالجزئي والمتعين في الثانية: ومثاله الاعتراف بالطبقية والتمايز في الحقوق والواجبات بينها ونفي الإسلام لكل تمييز طبقي في الحقوق والواجبات بل الناس كأسنان المشط. فهذا المبدأ يعتبره هيجل نافيا لكل إمكانية لبناء مؤسسات ثابتة ومن ثم فالسيلان الأبدي يصبح مهيمنا على الحياة السياسية والاجتماعية. لكن اطلاع هيجل على فلسفة الإسلام السياسية بل وعلى كل فكر الإسلام كان شديد السطحية والبساطة. فما ينفيه الإسلام هو أن تعد التميزات طبيعية وليست بنت شرعية تواضعية تكون مستندة إلى حقوق وواجبات معترف بها إما لأهلية روحية أو علمية أو لاستحقاق بسبب الجهد والعمل فلا يكون شيئاً موروثا أو ناتجاً عن سلطان القوة والعنف وهو ما يؤسس للفصل بين الملكية والحوز مثلاً.

القول إن الدين لا ينبغي أن يتدخل في الدستور. إن وضع مبادئ الحرية هذا الوضع يجعلها تتخلى عن كونها مبادئ حقيقية مقترنة بأعمق أعماق الوعي بالذات. ولكن إذا كان العقل هو الذي اكتشف هذه المبادئ حقاً، وعلى ذلك ينبغي أن تكون مستندة إلى ضمانته ما كانت حقيقية وغير شكلية. ولا يكون أمرها كذلك إلا إذا أرجعها العقل إلى معرفة الحقيقة المطلقة. وليست هذه الحقيقة المطلقة إلا موضوع الفلسفة. لكن هذه الفلسفة ينبغي أن تكون تامة، وأن تذهب في التحليل إلى غايته. ذلك أن المعرفة عندما لا تكتمل في ذاتها، فإنها تتعرض لعيب الشكلانية ذات البعد الواحد. أما إذا ذهبت المعرفة إلى الأساس الأخير، فإنها تصل إلى ما يعد الأسمى الذي يعترف به إلهاً. وحينئذٍ فلا جرم أنه يمكن أن يُقال إن دستور الدولة ينبغي أن يوجد في جانب وأن يكون الدين في جانبٍ آخر، فيوجد حينئذٍ هذا الخطر المتمثل في أن تلك المبادئ تبقى مشوبة بوحدانية البعد. وهكذا نرى الآن أن العالم الحالي مليء بمبدأ الحرية وأنه ذو صلة كذلك بمسألة الدستور خاصة. وهذه المبادئ صحيحة لكنها تبقى وبسبب كونها مشوبة بالشكلانية مجرد أحكام مسبقة، إذ إن معرفتها لم تذهب إلى أساسها الأخير. والأمر الوحيد الموجود في هذا الأساس الأخير هو المصالحة مع ما هو جوهري خالص.

والأمر الآخر حينئذٍ هو أن ما يقع تحت النظر في ذلك الفصل بين الدين والدولة، هو هذا الجانب المتمثل في كون المبادئ عندما تضع الحرية الفعلية أساساً لها تتحول هذه الحرية إلى نسق من القوانين وتنشأ منها قوانين وضعية معينة فتتضمن في علاقتها بالأفراد الشكل القضائي عامة. إن مناقشات المشرعين تُسلم إلى المحاكم. وما يتجاوز القانون يحسم في المحاكم فيوضع وجود الكل في مثل هذا الشكل القضائي عامة. ثم يقابل ذلك وحال الفكر الذي هو بالذات أرضية الدين. ولنا حينئذٍ جانبان متقابلان كلاهما ينتسب إلى الواقع الفعلي: **التشريع الوضعي وحال الفكر المتعلق به.** فنجد هنا نسقين في علاقةٍ بالدستور:

النسق الحديث: حيث نجد تحديدات الحرية وكل بنائها قائماً على الكيفية الشكلية من دون اعتبار لحال الفكر.

والنسق الثاني: هو حال الفكر-أي المبدأ اليوناني عامة المبدأ الذي نجده محرراً خاصة في جمهورية أفلاطون.

فنحن نجد في الجمهورية القليل من الطبقات المكونة للأساس (الذي تبنى عليه الدولة).

ويستند الكل عادة إلى التربية والتأديب (التكوين الخلقي) الذي ينبغي أن ينطلق قدما من العلم والفلسفة. والفلسفة هي التي ينبغي أن تكون الحاكمة. وبفضلها ينبغي للإنسان أن يقاد إلى الأخلاق: **وكل الطبقات ينبغي أن يكون لها سهم في الحكمة العملية.**

إن الجانبين حال الفكر والدستور الشكلي غير قابلين للفصل بينهما. ولا يمكن لأي منهما أن يستغني عن الثاني. لكن العصر الحديث سادت عليه واحدية البعد، بحيث صار من واجب الدستور أن يكون حامل ذاته من ناحية أولى، وأن يكون حال الفكر والدين والضمير من ناحية ثانية، وينبغي أن توضع جميعاً بوصفها أمراً لا يُبالى به إذ إن الدستور لا يعنيه ما يؤمن به الأفراد من حال فكر أو دين. أما كيف يُعدُّ ذلك وحيد البعد، فيتبين من كون القوانين سيعالجها القضاة. وهنا يكون الأمر متعلقاً بإنصافهم وبنظرتهم. ذلك أن القانون لا يحكم، بل إن البشر هم الذين يجعلونه يحكم: وهذه التفعيل أمر عيني. وإرادة الإنسان وكذلك نظرته ينبغي أن يكون لهما تأثير من ذاتهما. وعقل الذات ينبغي لهذه العلة أن يحسم في أغلب الأحيان، لأن القوانين المدنية مهما ذهبت بالتحديد إلى حد بعيد جداً، فإنها مع ذلك لا يمكن أن تلامس كل نازلة عينية. والتفكر في ذاتِه هو بدوره وحيد البعدِ وهو نقص تشكو منه جمهورية أفلاطون. وفي عصرنا لا يريد أحد أبداً أن يعتمد على نظرة التفكر، بل هو يريد أن يعلم أن ما يقوده في كل شيء هو القوانين الوضعية. وقد عشنا أكبر مثال على وحدانية البعد هذه في تاريخ أيامنا الأحدث **فعلى قمة الحكم الفرنسي رأينا تفكراً دينياً كان من النوع الذي يعتبر الدولة بالنسبة إليه عديمة القانون وأنها معادية للواقع وأنها ضد القانون والأخلاق.** فالمعلوم أن الثورة الأخيرة [1] كانت نتيجة لضمير ديني يناقض مبادئ دستور الدولة. ومع ذلك فحسب نفس الدستور ليس الدين الذي يؤمن به الفرد بالأمر المهم. لكن هذه الطريقة تجعل هذا الصدام أبعد ما يكون عن الحل.

إن التفكر لا يتشكل بالضرورة بشكل الدين. فيمكن كذلك أن يبقى أكثر ارتباطاً بشكل غير محدد. ولكن بالنسبة إلى من نسميهم شعباً، فإن الحقيقة الأخيرة لا تكون في شكل أفكار ومبادئ، بل إن ما ينبغي أن يعتبره الشعب قانوناً لا يمكن أن يكون إلا محدداً ومعيناً. وهذا المحدد من القانون والأخلاق لا يستمد ضمانته عند الشعب إلا من شكل دين موجود. وعندما لا يكون هذا الدين متناسقاً مع مبادئ الحرية، فما يحصل يكون دائماً انفصاماً وانقساما لا حل له

---

(1) ثورة جويلية 1830

وعلاقة عدائية لا ينبغي بالذات أن توجد في الدولة. ففي عهد روباسبيار حكم الإرهاب فرنسا. وبالفعل فقد كان هذا الإرهاب ضد الذين لم يكونوا قائلين بتفكر الحرية، لأنهم أصبحوا موضع تهمة أعني بسبب التفكر. وهكذا أصبحت وزارة شارل العاشر متهمة. وبمقتضى شكلانية الدستور، لم يعطِ الملك أي مسؤولية. لكن هذه الشكلانية لم تُحفظ: خُلع الملك من بيت شارل. وهكذا يتبين أن الدساتير المؤلفة شكلياً يبقى الاعتماد الأخير فيها مرة أخرى على التفكر الذي نُـحي جانباً، وحينئذٍ يصبح احتقار كل شكل هو السائد. إن عصرنا يعاني من هذا التناقض ومن سيطرة عدم الوعي به.

المرور إلى القسم الموالي.

ميزنا شعائر العبادة المحددة والمحدودة عن شعائر العبادة في بيئة الحرية، فوجدنا نفس التمييز الذي يطابق تصور الإله عامة.

وكلا وجهي الروح -في موضوعيته وفي ذاتيته-يكونان المفهوم المطلق للإله الذي هو الروح المطلق باعتباره الوحدة المطلقة بين هذين الوجهين. إن خاصية أحد هذين الوجهين تطابق خاصية الوجه الثاني. إنها شكل متواصل، وعام قائم في الفكرة المثال التي تُكَوِّن هي بدورها درجة من جملة تطورها ونموها.

أما فيما يخص درجات التحقيق هذه، فقد وضعنا فيما قدمنا إلى حد الآن الفرق العام المتمثل في كون الروح بمقتضى الواقع الحقيقي يجد نفسه بمقتضى أحد الوجهين أولاً حبيساً في تحديد لوجوده ولوعيه بذاته، لكنه بمقتضى الوجه الثاني تكون حقيقته المطلقة موجودة. وفيها يجد المضمون المتطور لفكرة الروح المثال موضوعاً له. وشكل الواقع هذا هو الدين الحقيقي.

وبعد هذا التمييز نجد حينئذٍ الدين المحدد الذي علينا النظر فيه أولاً في القسم الموالي من بحثنا.

الباب الثاني

دروس في أدلة وجود الإله

الـدرس الأول

مهمة هذه الدروس هي النظر في أدلة وجود الإله. وتبريرها الخارجي هو أني اضطررت في نصف السنة الدراسي هذا إلى قرار تقديم درس واحد حول موضوع كامل من العلم. فأردت بالتالي أن أضيف درساً ثانياً على الأقل حول موضوع علمي جزئي. وبذلك فقد اخترت مثل هذا العلم الجزئي الذي له مع الدرس الآخر الذي أقدمه حول المنطق اقتران ونوع من الإضافة المكملة له. وليس ذلك بمقتضى المضمون، بل بمقتضى الشكل بمعنى كونه ليس إلا شكلاً ذاتياً من المحددات الأساسية للمنطق. وأنتم سادتي المستمعين مؤهلون للمشاركة في تلك الدروس مثلما أنكم كذلك الأقدر على فهمها.

ولكن في حين أن المهمة هي النظر في أدلة وجود الإله، فإنه يبدو أنه لا يعود إلى المنطق من هذه الأدلة إلا جانب واحد أعني بالتعيين طبيعة الاستدلال. لكن الوجه الآخر أعني المضمون الذي هو الاله فينتسب إلى دائرةٍ أخرى أي إلى الدين، والنظر الفكري فيه ينتسب إلى دائرة فلسفة الدين. لكنه في الواقع جزء من هذا العلم، من الجزء المثار لذاته في هذه التصورات.. وينبغي أن يعالج فيه. ومتابعة لهذا البحث سيُثار بصورة أدق موضوع علاقته بفلسفة الدين كلها، ثم ستثار كذلك مسألة كون هذه النظرية في حدود كونها علمية، وكون المنطق لا يتشتت كما قد يبدو في أول ما يظهر من هدفنا، أعني مسألة كون المنطق ليس مقصوراً على الجانب الشكلي فحسب، بل هو في الواقع من ثم وفي آن يشغل مركز المضمون[1].

لكن أول ما يلقانا خلال ما أردنا الالتزام به للبدء (347 مج.2) في مشروعنا عامة هو الرأي العام النافي له في ثقافة عصرنا. فعندما يكون الموضوع قادراً بذاته وباسمه أن يسمو مباشرة بروحنا وأن يهتم بوجداننا في أعمق أعماقه، فإنه بوسع هذا التوتر أن يرتخي كذلك بسرعة لما ندرك أنه أدلة وجود الإله التي علينا معالجتها. فالمعلوم أن أدلة وجود الإله هذه قد بلغت من سوء السمعة حداً كبيراً، حتى صارت تعتبر شيئاً من الآثار القديمة، وتعد منتسبة إلى ميتافيزيقا الماضي البعيد، ميتافيزيقاه التي تخلينا عن صحرائها الجافة، وعدنا إلى الإيمان الحي، عدنا

(1) تعليق المترجم: رغم أن الحاجة إلى هذا الدرس تبدو عرضية لمجرد ملء واجب هيجل التدريسي ورغم أنه ربطه بدرس المنطق فإن ذلك كان مناسبة لأهم إشكاليات فلسفة هيجل: أعني العلاقة الجدلية بين الشكل والمضمون المنطقيين وعلة اعتبار الميتافيزيقا متطابقة مع المنطق.

من الحصاة الجافة فسمونا من جديد إلى أحاسيس الدين الحارة. والرأي أنه لا يمكن لمثل هذا السعي ،بقصده الجميل أن يضفي أي فائدة على تلك الدعائم الخربة لقناعاتنا حول كون الإله موجوداً، الدعائم التي تعتبر أدلة فنعيد إليها اليفاع بتحولات وأبعاد صناعة لحصاة ذات حدة فكرية تمكن من تحسين مواضع صارت ضعيفة بواسطة اعتراضات وأدلة مضادة. ذلك أنه ليس هذا الدليل أو ذاك ولا هذا الشكل أو ذلك ولا موضعه هو الذي فقد وزنه، بل إن التدليل على الحقيقة الدينية من حيث هو تدليل، هو الذي أصبح فاقداً لوزنه في أسلوب تفكير عصرنا. وهو الذي بلغ به فقدان المصداقية حدّاً جعل عدم إمكانية مثل هذا التدليل يعد بعد حكما مسبقاً عاماً، بل وأكثر من ذلك فقد بلغ الوثوق بمثل هذه المعرفة يعتبر كفراً، ومثله سلوكها سبيلاً للاقتناع بوجود الإله وطبيعته أو حتى للبحث في وجوده. ومن ثم فإن هذا الاستدلال قد بلغ به الإهمال والإخراج من دائرة الاهتمام إلى حد جعل الأدلة لا تكاد تكون معلومةً تاريخياً هنا أو هناك بل هي يمكن أن تكون قد أصبحت مجهولةً حتى من رجال الدين، أعني أولئك الذين يريدون أن يكون لهم علم بالحقائق الدينية.

إن أدلة وجود الإله مصدرها سد حاجات الفكر والعقل. لكن هذه الحاجة أصبح لها في التربية الحديثة منزلة مغايرة تماماً بالقياس إلى ما كانت عليه قديماً. والمواقف التي علينا الإشارة إليها هي أولاً تلك المواقف التي قدمت بهذا المنظور. ولا غرو فهي مواقف معلومة عامة. وليس هذا محل تتبعها حتى أصولها، بل يكفينا هنا التذكير بها. ويحصل ذلك بالاقتصار على شكلها، كما تعينت في إطار المسيحية. ففي هذا الإطار على التعين نجد أولاً التناقض بين الإيمان والعقل قائماً في باطن الإنسان نفسه حيث ينشأ الشك في روحه فيبلغ مستوى مخيفاً يفقده كل طمأنينة. ففي أديان الخيال الأولى كما يمكننا وصفها بإيجاز كان ينبغي أن يحصل كذلك تفكير. وكان ينبغي كذلك أن يرتد هذا التفكير مباشرة بتناقضه ضد تربيته الحسية ومضمونها الواسع. فالتناقضات والعداوات والأحقاد التي تنبع من ذلك، تقدم لنا تاريخ الفلسفة الخارجي. لكن الصدامات تشتد في هذه الدائرة فتتحول إلى عداوة لا غير، ولا تتعداها إلى انفصام الروح والوجدان في ذاته نفسها، كما حدث في المسيحية، حيث أصبح الجانبان– بعد أن أصبحا متناقضين– مسيطرين على عمق الروح باعتبارهما من ثم أصله الواحد، فباتا في هذا الموضع مقترنين في تناقضهما، في هذا الموضع نفسه، والذي يستطيعان

من خلاله تمزيق أعماق الروح. فعبارة الايمان هي بعد عبارة خاصة بالمسيحية. ذلك أننا لا نتكلم على الايمان اليوناني أو المصري إلخ... أو عن الايمان بـ«تزوس» أو أبيس إلخ.... فالايمان يعبر عن الطابع الباطن لليقين. وفي الحقيقة فهو قد عبر عما هو الأعمق والأكثر تركيزاً، باعتباره نقيض كل رأي أو تصور أو اقتناع أو إرادة أخرى. لكن ذلك الطابع الجواني يتضمن الفكر نفسه باعتباره الأعمق والمباشر والأكثر تجريداً في آن. ومن ثم فمناقضة الفكر لهذا الايمان هي الانقسام الأكثر تعذيباً للروح في عمقه.

لكن مثل هذه الضراء هي مع ذلك سراء، إذا كان بوسعنا أن نقول إن ذلك ليس هو الشكل الوحيد الذي كان يمكن أن توجد عليه العلاقة بين الايمان والفكر. وبالعكس فإن العلاقة قد صُورت بشكل سلمي في القناعة بأن التجلي والايمان والدين الوضعي من ناحية والعقل والفكر عامة من ناحية ثانية، لا ينبغي أن تكون العلاقة بينهما علاقة تناقض، بل وكذلك أن الإله لا يمكن أن يتناقض في خلقه، وأن الروح الإنساني في جوهريته أي في عقله المفكر، لا يمكن أن يناقضه العقل بما فيه أصلياً مما ينبغي أن يعتبر إلاهيا، أي ما فيه مما توصل إليه بإنارة سامية حول طبيعة الإلهي، وعلاقة الإنسان به. وهكذا فالعصر الوسيط كله لم يفهم من القصد بعلم الكلام شيئاً آخر، غير كونه معرفة علمية للحقائق المسيحية، أعني معرفة مرتبطة جوهرياً بالفلسفة. وقد كان العصر الوسيط أبعد ما يكون عن اعتبار المعرفة التاريخية بالايمان معرفة علمية، بل لم يكن لهذه المعرفة عند آباء الكنيسة أو لما كان يمكن أن يعد مواد تاريخية عامة من منزلة إلا ما يمكن أن يكون لمجرد البحث في معرفة نقلية ووعظ وإرشاد حول عقائد الكنيسة. لكن التوجه إلى الضد حصل من خلال العلاج التاريخي للشهادات القديمة، وأعمال كل الأنواع المتعلقة بالمعتقدات الايمانية وبالأحرى للاقتصار على البحث في نشأتها الإنسانية وردها بهذه الطريق إلى الحد الأدنى لأشكالها الأولى المناقضة للروح بعد تجريده من حضوره المباشر لدى المؤمنين به حتى يُقادوا حينئذٍ إلى الحقيقة كلها فتسكب فيهم، إن ذلك يعد غير مثمر التأثير على المعرفة والتطور دائمي الزيادة في العمق –لكن مثل هذا التوجه لم يكن معلوماً في ذلك العصر. ففي الايمان بوحدانية هذا الروح مع ذاته كان كل شيء يدلل عليه بواسطة أسس عقلية، بما في ذلك حتى ما كان من العقائد أكثرها تعقيداً بالنسبة إلى العقل المفكر. وقد استعملت محاولة التدليل عليها كلها، وذلك هو في ذاته مضمون الايمان. ففي هذا المعنى قال عالم الكلام العظيم أنسالم

أصيل كانتاربوري الذي علينا مواصلة التفكير فيه: **عندما نكون راسخين في الإيمان فإن ذلك ينتج عنه شيء من اللامبالاة بمعرفة ما نؤمن به.** فباقتران مع علم الكلام أو بجواره وجد في الكنيسة البروتستينية كذلك عناية بالمعرفة العقلية للحقائق الدينية وتقدير لها. وما يعبر عن المصلحة في ذلك، نراه في مدى ما يمكن أن يقدمه النور الطبيعي للعقل، والعقل الإنساني لذاته في معرفة الحقيقة، مع التحفظ الجوهري في نفس الوقت بأن البشر يتعلمون حقائق أسمى بفضل الدين مما يمكن للعقل أن يقدر على اكتشافه.

ويتبين في هذا المضمار أن دائرتين مختلفتين قد تكونتا، فكان ما تم بينهما من علاقة سلمية بفضل هذا التمييز معللاً في وجهة نظره، بحيث إن عقائد الدين الوضعي كانت تعتبر بالفعل متجاوزة للعقل وليست مضادة له. وهذه الفاعلية التي للعلم المفكر كانت تجد نفسها مستثارة، ومسنودة خارجياً بفضل المثال الذي كان ماثلاً للعيان، إما فيما تقدم على المسيحية، أو خاصة خارج الدين المسيحي المثال الذي يفيد بأن الروح الإنساني قد مكن نفسه بذاته من إلقاء نظرات عميقة في طبيعة الاله، وأنه -إلى جانب أخطائه- قد وصل إلى حقائق عظيمة وحتى إلى حقائق أساسية مثل وجود الإله عامة، ومثل فكرة المثال الخالصة، وغير الممتزجة بأي عنصر حسي، ومثل خلود النفس والعناية الإلهية إلخ... وبهذه الصورة فقد كانت العقيدة الوضعية والمعرفة العقلية للحقائق الدينية مدفوعتين في تجاورهما السلمي كلا في ميدانه. لكن موقف العقل هذا من العقيدة الايمانية كان مع ذلك مختلفاً عن الثقة بالعقل التي أشرنا إليها أولاً، ومختلفاً عما كان ينبغي أن يكون للاقتراب من السر الأسمى في عقيدة التثليث، وصيرورة الإله إنساناً في المسيح إلخ.. حيث بالعكس كان الموقف المشار إليه بعد ذلك خجولاً إزاء التحول ومقصورة جرأته على ما هو مشترك بين الدين المسيحي، وما ليس بمسيحي من العهد الوثني وما كان مضطرا للبقاء فيه عند ما هو مجرد من الدين.

وبمجرد أن يصبح الفرق بين الاثنين فرقاً واعياً، يكون علينا أن نقضي بأن مثل هذه العلاقة من اللامبالاة التي ينظر بها إلى وجوب بقاء الايمان والعقل متجاورين إما عديمة الفكر، أو هي عذر مخادع. فغريزة الفكر الدافعة نحو الوحدة تؤدي فائدة وضرورة أولاً إلى مقارنة الدائرتين، وبمجرد اعتبارهما مختلفتين يتجه الفكر نحو تطابق العقيدة مع ذاتها لا غير، وتطابق الفكر مع ذاته لا غير، بحيث إن كل دائرة منهما لا تعترف بالدائرة الثانية وترفضها. وإنه لمن مغالطات

الحصاة أن تعتبر لهذه العلة أنه ليس من الضروري أن يؤول المختلف الذي يوجد في مركز الروح إلى التقابل وأن ينتهي من ثم إلى التناقض. فعلة بداية معركة الروح تحصل بمجرد أن يصل تحليل وجوده العيني إلى الوعي بالفرق عامة. فكل روحي عيني. وما لدينا هنا هو نفس الشيء ماثلاً أمامنا في التحديد الأدق، إنه الروح بالتعيين باعتباره العيني من الإيمان ومن الفكر. وكلاهما ليس على حال التعدد والتنوع فحسب، بل هو الاقتران الباطن مع الآخر بحيث لا يوجد أي إيمان ليس هو استرياء واستدلالاً أو فكراً عاماً. كما أنه لا يوجد فكر لا يتضمن في ذاته إيماناً حتى لو كان ذلك بصورة مؤقتة—وذلك لأن الإيمان عامة هو صورة أي افتراض تصدر عنه تلك الصورة، أي مسلمة تؤسس لهذا الإيمان تأسيساً متيناً. والإيمان المؤقت بمعنى معين يتمثل في كونه حتى في حالة الفكر الحر يكون بالفعل ما هو الآن افتراضاً، ثم يصبح لاحقاً أو يكون سابقاً موضوع فكر وحصيلة معقولة. ولكن تغير المفروضة في النتيجة مرة أخرى فيه جانب هو مفروضة، أو مسلمة، أو مباشرة، غير واعية من فاعلية الروح. إلا أن عرض طبيعة الفكر الحر الموجود لذاته، يوجب علينا هنا أن نتركه جانباً، وأن نكتفي بالأحرى بملاحظة أن الاقتران المعطى والذي هو في ذاته اقتران بين الإيمان والفكر، قد تطلب وقتا طويلا—أكثر بكثيرٍ من ألف وخمسمائة سنة وعملاً صعباً—حتى يحصل الفكر والوعي المجرد بحريته من غرقه في الإيمان، ومن ثم الوعي بقيامه الذاتي واستقلاله التام الوعي الذي ينبغي ألا يعد شيء بذاته بالنسبة إليه، من دون أن يكون قد عرض على قضائه، وأن يكون قد علل شرعيته أمامه ليكون مقبولاً لديه. إن الفكر بما هو واضع نفسه هكذا على أساس حريته الأقصى—وهو لا يكون حرّاً حرية تامة إلا في الحد الأقصى—ومن ثم على أساس كونه السلطة وبرفضه الإيمان عامة، يدفعه بذلك إلى أن يؤسس نفسه على ذاته بصورة مجردة، وأن يحاول إلغاء الفكر من ذاته. فينتهي على الأقل إلى أن يلغي ذاته باعتباره فكراً، ويعتبر نفسه في غني عن الفكر. وعلى كل حال فهو يندثر في لاوعي الفكر الضئيل الذي ينبغي من المفروض أن يكون قد بقي له، فيدعي أن الفكر قد عاج عن معرفة الحقيقة وأفسدها، وأنه لا يستطيع إلا إثبات عجزه عن كُنه الحقيقة وإدراكها، وأن يثبت عدمه، ومن ثم فانتحاره هو خاصيته الأسمى. إلى هدا الحد بلغ انقلاب العلاقة بين الإيمان والفكر في رأي عصرنا، بحيث إن الإيمان بوصفه علماً مباشراً بالمقابل مع الفكر، سما الآن فآل إلى الكيفية الوحيدة لإدراك الحقيقة، بعكس ما كان عليه في السابق، حيث لم يكن

بوسع الإيمان أن يمد الإنسان إلا بما يعطيه السكينة التي- بما هي حقيقة- كان ينبغي عليه أن يصبح واعياً بها بفضل الفكرة المبرهنة عليها.

إن موقف التعارض هذا ينبغي ألا يبدو أكثر عجلة، وألا يزن عنده أي موضوع أكثر من الموضوع الذي شرعنا في النظر فيه، موضوع معرفة الإله. فالإعداد الذي جعل الفرق بين الإيمان والفكر يتضمن التعارض المباشر، يبلغ أقصى حد شكلي يكون فيه متجرداً من المضمون، بحيث إنه لم يعد في المقام الأول خاصية عينية للتضاد بين الإيمان الديني، وفكر الموضوعات الدينية، بل هو صار تناقضاً مجرداً باعتباره تقابلاً بين الإيمان عامّةً والفكر بصورة عامة، أو بينه وبين المعرفة في حدود كون المعرفة ليس عليها حسب وهذا الرأي أن تُقدم صوراً فكرية بل عليها أن تقدم مضموناً بحقيقته وفي حقيقته. وبحسب هذا التحديد فإن معرفة الإله قد اعتُبرت تابعة لمسألة طبيعة المعرفة عامة. ومن ثم فقبل أن نتمكن فنبدأ البحث في العيني، يبدو أنه نبغي حسب هذا الراي أن تكون البداية بالمسألة العامة: **هل الوعي بالحقيقة يمكن أن يكون المعرفة المفكرة وعليه أن يكونها؟ أم هو الإيمان؟** وهكذا فقد تحول قصد النظر في معرفة وجود الإله إلى ذلك النظر العام في المعرفة: **فكيف إذن جعل عصر الفلسفة الجديد بداية كل تفلسف وأساسه متمثلاً في وجوب البحث في طبيعة المعرفة ذاتها، بدلاً من أن يقدم على المعرفة الفعلية أعني المعرفة العينية لموضوع معين**[1]؟ فيعترضنا حينئذٍ خطر -وهو أمر ضروري للتأسيس - خطر تعميق المسألة إلى أبعد مما يمكّن منه الوقت المخصص لغرض هذه الدروس. لكن إذا نظرنا نظرة أدق في هذا الطلب الذي نبدو قد وقعنا فيه، فإنه يتبين ببساطة تامة أن ما كان سيتغير في هذه المسألة هو الموضوع لا الأمر ذاته المعني في هذه المسألة. فما كان سيكون عندنا في الحالتين إذا انشغلنا بمطلب هذا البحث أو بقينا منشغلين مباشرة بموضوعنا سيبقى نفس الأمر، لأنه سيكون أنه علينا أن نعلم. ففي الحالة الأولى كان الأمر سيكون أنه لدينا موضوع هو بالتعيين المعرفة ذاتها. وحتى لو كنا بهذا لم ننطلق من فاعلية المعرفة من المعرفة الفعلية، فإن ذلك لن يحول قطعاً دوننا وعدم إهمال الموضوع الآخر الذي لم نقصده في نظرنا، فيبقى بحثنا مقصوراً على موضوعنا، بل إنه سيتبين أنه في متابعتنا لهدفنا، أن معرفة موضوعنا في ذاته معرفة تعلل شرعيتها كذلك. فكون المعرفة

(1) تعليق المترجم: وبذلك فدروس فلسفة الدين وضميمة الأدلة في وجود الإله تتأسسان على دحض الفلسفة الكنطية وبصورة أدق على نفد نظرية في المعرفة تبدأ بنقد قدرات العقل وحصرها في المعرفة التحليلية والتجريبية لا غير.

الحقيقية الفعلية تتضمن في ذاتها تعليل شرعية المعرفة أمر نعلمه، بل ويمكن أن نقول إننا نعلمه علماً مسبقاً. **ذلك أن هذه القضية ليست إلا تحصيل حاصل، تماماً كما يمكننا أن نعلم علماً مسبقاً أن الطريق الملتوية المطلوبة أي إرادة معرفة المعرفة قبل المعرفة الفعلية، طريق زائدة لا فائدة منها.** وذلك لأنها في ذاتها أمر مناقض لكل معنى. ولكن إذا تصورنا المعرفة إنجازاً خارجياً يتمكن به الإنسان من تحقيق علاقة آلية مختلفة مع موضوع المعرفة أعني أن تبقى غريبة عنه وتطبق عليه خارجياً، فإن المعرفة في هذه العلاقة تكون حقاً أمراً خاصاً يوضع لذاته، بحيث إنها يمكن أن تكون دون شك بصورة تفقد صورها كل اشتراك مع خصائص الموضوع، وأنها عندما ترد إلى مثل هذا الأمر لن يبقى منها إلا صورها الخاصة بها. وبذلك فهي لا تصل إلى خصائص الموضوع، أعني أنها لن تكون علماً حقيقياً به.

وبسبب هذه العلاقة (الخارجية)، تكون المعرفة متناهية، وتحدد بالمتناهي، إذ يبقى من موضوعها شيء لا يمكن تحقيقه وغريباً عنها، أي إن ما يبقى غريباً عنها هو في الحقيقة ما هو جواني حقاً منه، أعني مفهومه. فيكون في ذلك قيدها ونهايتها. ومن ثم فهي معرفة محدودة ومتناهية. لكن مثل هذه العلاقة التي يُعترف بها بوصفها الوحيدة والأخيرة والمطلقة، هي بصورة مباشرة فرضية حصاة مصطنعة وغير معللة. أما المعرفة الحقيقية فينبغي أن تكون ما لا يبقى خارج الموضوع، بل هي تكون قد جُعلت متعلقة به ومحايثة له. إنها الحركة الذاتية لطبيعته. فهي ليست إلا مُعبراً عن هذه الطبيعة في شكل الفكرة وفيما تم إدراكه في الوعي.

بمثل هذا يقع مؤقتاً تقديم مواقف التربية التي يُعنى بها اليوم، فتُؤخذ بعين الاعتبار في مثل هذه المادة التي بين أيدينا. إنها المواقف التربوية المفضلة، أو هي في الحقيقة المواقف الوحيدة عند من يتبين لديه الأمر بذاته وما يقال من الآن فصاعداً حول عدم الاختلاف بين النظر في المعرفة والنظر في طبيعة الموضوع، وأنه ينبغي أن يُعتبر صحيحاً دون قيد. وسأقدم في ذلك مباشرة المعنى العام الذي نأخذ به المسألة المطروحة، أعني أدلة وجود الإله، والتي سيتم بيان أنها الأمر الحقيقي: **وهذا المعنى هو بالتعين كونها تتضمن سمو روح الإنسان نحو الإله، وأن نفس هذا السمو ينبغي أن يتم التعبير عنه بالنسبة إلى الفكر، مثلما أن السمو نفسه هو سمو الفكرة في مملكة الفكر.**

أما فيما يخص العلم أولاً فإنه جوهرياً، وبصورة عامة وعي الإنسان. ومن ثم فالعلم هو ما يحس به الإنسان، إنه المضمون. والخاصية التي لها إحساس هي كذلك خاصية قائمة في

الوعي باعتبارها متصوَّرة فيه. وإن ما به يكون الإحساس إحساساً دينيا هو المضمون الإلهي. ومن ثم فهو جوهرياً إحساس يعلمه صاحبه عامة. لكن هذا المضمون من حيث جوهره ليس هو حدساً حسياً، أو تصوراً. حسياً. وليس هو مضمون خيال، بل هو لا يكون إلا مضمون فكر. فالإله روح. وهو ليس روحاً إلا بالنسبة إلى الروح، إلى الروح الخالص، أعني بالنسبة إلى الفكر. والفكر هو أصل مثل هذا المضمون، حتى لو اجتمع حوله الخيال أو الحدس، فيدخل هذا المضمون في الإحساس. إن سمو الروح المفكر نحو ما هو عين الفكرة الأسمى نحو الإله، ذلك هو ما نريد النظر فيه إذن.

ثم إننا سنؤسس بعد ذلك نفس هذا السمو، تأسيساً جوهرياً في طبيعة روحنا. فهو ضروري بالنسبة إلى فكرنا. وهذه الضرورة هي كل ما هو ماثل أمامنا في هذا السمو. وعرض هذه الضرورة ذاتها ليس شيئاً آخر غير ما نسميه برهنة في العادة. ومن ثم فإننا لن نبرهن على هذا السمو برهنة من خارجه، بل هو يبرهن على ذاته في ذاته عينها. ولا يعني ذلك شيئاً آخر غير أنه ضروري لذاته. وما علينا إلا أن نشاهد علميته الذاتيه له. فيكون الماثل أمامنا هو الضرورة نفسها، إذ إن هذا السمو ضروري في ذاته. وضرورته هي الضرورة التي تكون معقوليتها هي عينها وما ينبغي أن يضمنه الدليل.

الدرس الثاني

إذا كان علينا أن نتشبث بالمهمة التي جرت العادة بالتعبير عنها بالتدليل على وجود الإله كما وضعناها في الدرس الأول، فلا بد من إزاحة الحكم المسبق الرئيسي القائم ضدها. فالتدليل ينبغي على التعيين أن يُحدد بكونه ليس إلا الوعي بالحركة الذاتية للموضوع في ذاته. وإذا كان وصل هذه الفكرة بموضوعات أخرى مدعاة لبعض المصاعب، فإنه يكون علينا بالعكس أن نلغيها من موضوعنا باعتبارها ليست موضوعاً مريحاً، بل هي ذاتها حركة ذاتية–إنها حركة سمو الروح نحو الإله– وهي فاعلية ومجرى ومسار. ومن ثم فهي تتضمن في ذاتها مساراً ضرورياً يتقوم به الاستدلال مساراً لا نحتاج إلا لإدراكه حتى نفهم الدليل. لكن عبارة الدليل تؤدي في الأغلب وبصورة محددة إلى تصور دليل ذاتي لا غير، وهو دليل لصالحنا في صنع طريق، لكأن المفهوم المعد لذاته، يمكن أن يكون كافياً من دون الإدراك الحقيقي لهذا التصور المضاد ومن دون استبعاده. لذلك فإنه علينا أولاً في هذا الدرس أن نفهم الدليل عامة، وأن نحدد بصورة أدق ما نستبعده منه هنا وما نستثنيه. فالأمر لا يتعلق بالزعم أنه لا يوجد مثل هذا الدليل (الذي يكون) من جنس ما وصفنا، بل علينا أن نعرض قيده حتى نرى أنه، بخلاف ما يزعم فيه زعماً مزيفاً، ليس الصورة الوحيدة للدليل. وهذا الأمر مرتبط مباشرة بالتناقض بين العلم المباشر، والعلم ذي الوساطة النظرية التناقض الذي يستند إليه في عصرنا وهو الهم الرئيسي بالنظر إلى المعرفة الدينية وحتى بالقياس إلى التدين عامة، والذي هو كذلك ما ينبغي أن نقيّمه.

إن الفرق الذي يخص المعرفة عامة والذي سبق أن تكلمنا عليه بإيجاز، يقتضي أن نأخذ بعين الاعتبار ثلاثة أصناف من الأدلة. ومنها دون شك، ذلك الدليل الذي لا نستعمله إلا من أجل المعرفة بوصفه دليلاً ذاتياً[1]، فاعليته ونهجه مقصوران علينا كذلك، دون أن يكون له علاقة بالنهج الحقيقي الخاص بالأمر نفسه الذي يعنينا. وكون هذا النوع من الدليل موجود في

(1) تعليق المترجم: من أعسر الإشكالات الاصطلاحية إشكال الذاتية والذاتي. فإذا أخذناهما بالمعنى المستعمل في العصر الوسيط،كان القصد ما ينتسب إلى الماهية والجوهر وإلى الذات بمعنى عين الماهية أو الجوهر الفردي المتعين. وإذا أخذناها بالمعنى المستعمل في العصر الحديث كان القصد ما ليس بموضوعي أي ما يعود إلى الذات المدركة، وليس إلى الموضوع المدرَك. لكن القارئ سيميز بالمعنيين بحسب السياق.

علم الأشياء المتناهية ومضمونها المتناهي، يتبين عندما نغيِّر هيئة هذا النهج بصورة أدق. ولنأخذ لهذه الغاية مثالاً من العلم الذي نُسلِّم له جدلاً بأنه يستعمل هذا النوع من الدليل على أتم وجه. فعندما نبرهن على قضية هندسية، يكون علينا من ناحية أولى أن يحتوي كل جزء من الدليل لذاته تعليله، كالحال عندما نحل معادلة جبرية. ولكن، من ناحية ثانية، فإن كل نهج العلاج بكامله، يُحدد ويُعلل بفضل الهدف الذي نقصده منه، والذي يتحقق البلوغ إليه بمثل هذا العلاج. لكننا على وعي تام بأن النتيجة ذاتها باعتبارها الأمر الذي أردنا أن نحرر قيمته العظمى من المعادلة ليست هي التي تقطع مسار هذه العلميات حتى تصل إلى العظم الذي لها ولا أن عظم الخطوط الهندسية والزاوية إلخ... قد قطع سلسلة الخصائص حتى تم إنتاجها بواسطتها، فوصلنا إليها باعتبارها هي التي سعت حتى وصلت إلى النتيجة. إن الضرورة التي نراها بفضل مثل هذا الاستدلال تطابق بحق الخصائص الجزئية للموضوع ذاته وتطابق علاقات العظام وتناسبها. لكن التقدم في اقتران إحداهما بالأخرى يحصل تماماً فينا نحن وليس في الموضوع. إنه العملية التي تهدف إلى تحقيق قصدنا وفحصنا التدليلي. وهي ليست مجرى ينال بواسطته الموضوع في ذاته علاقاته واقتراناتها. وإذن فهو لا ينتج ذاته بذاته، أو هو لا ينتجها على منوال ما ينتج في الاستدلال بنفس علاقاته في مُجرى الفحص التدليلي.

وبالإضافة إلى الاستدلال الحقيقي الذي تتمثل هيئته الجوهرية في كون ضرورته مقصورة على قصد نظرنا والذي أبرزناه، توجد كذلك أدلة هي بدورها من مجال العلم المتناهي، وتقبل التسمية بصورة أدق بكونها مجرد بيان لا برهان—بيان تصور أو قضية أو قانون إلخ..في التجربة عامة. فنحن نحتاج للاستدلال التاريخي، من أجل وجهة النظر التي ننظر منها إلى المعرفة وليس للقيام بالدليل، خاصة وهو يستند من حيث المادة كذلك إلى التجربة أو بالأحرى إلى الإدراك الحسي. ولا فرق فيه من جانب أول أن يعتمد في استدلاله على إدراكات أجنبية وعلى شهادات أصحابها. والاسترياء الذي تقوم الحصاة الذاتية حول علاقة الاقتران الموضوعية للأحداث والأعمال وكذلك نقدها للشهادات يكون لها في قياسها الاستدلالي، تلك المعطيات بوصفها مفروضات وأسس. لكن فما كان الاسترياء والنقد مكونين للجانب الجوهري الثاني من الاستدلال التاريخي، فإن المعطيات تُعالج بوصفها تصوراً. الغير. والوجه الذاتي يتدخل مباشرة في المادة، وتكون الفاعلية الذاتية هي القياس الاستدلالي، وهي الوصل بين عناصر

المادة، بحيث إن النهج وشغل المعرفة لهما عناصر أخرى بالمطلق، غير مجرى الأحداث ذاتها. أما فيما يخص البيان في التجربة الحاصلة في الحاضر، فإن شغل المعرفة وُجِدَ على كل حال لجعل ما يحصل يكون أولاً نظير ما يحصل في الإدراكات الجزئية وفي الملاحظات إلخ... أعني نظير تلك المادة ويقتصر على ما تم بيانه. لكن هم المعرفة بعد ذلك هو الدليل على وجود مثل هذه الأجناس والأنواع والقوانين والقوى والفاعليات في الطبيعة، كما عُرضت في العلم. وسنترك جانباً الملاحظات الميتافيزيقية أو النفسية العامة حول ذاتية الحس والخارجي والحس الداخلي، تلك الذاتية التي يتم بها الإدراك الحسي. لكن وراء ذلك توجد المادة التي لا تبقى خلال إدخالها في العلوم كما هي في الحواس وفي الإدراك الحسي، بل إن مضمون العلم–الأجناس والأنواع والقوانين والقوى إلخ...تجرد بالأحرى من تلك المادة التي توصف بعد كذلك وبنحو ما مباشرة، بأسماء الظاهرات بفضل التحليل وترك ما ليس بجوهري من الظاهرات، والمحافظة على ما يسمى جوهرياً (من دون أن يقدم معيار ثابت يحدد ما يعد جوهرياً وما يعد غير جوهري) فتبنى بواسطة تجميع المشترك إلخ... ونحن نسلم بأن المدرَك لا يشبه هذه المجردات، ولا حتى أفراده (أو وضعياته الفردية أو أحواله إلخ..) ولا يجمع المشترِك بينها إلخ.. ومن ثم فالجزء الأكبر من الفاعلية المعرفية هي فعل ذاتي مثلما أن المضمون الحاصل هو جزء من خصائصه باعتبارها صورة منطقية، ونتاج هذا الفعل الذاتي. ومفردة «علامة»– إذا أردنا أن نواصل بصورة أخرى استعمال هذه المفردة الباهتة– ترسم هدفنا الذاتي مباشرة. وتحديداتنا مقصورة لصالح وضع العلامات، مع إهمال أمور أخرى موجودة في الموضوع لكنها تلغي منه. ونحن نصف مفردة «**علامة**» بالمفردة الباهتة لأن خصائص الأجناس أو خصائص الأنواع تُعتبر هي كذلك مباشرة، خصائص صالحة لأمر جوهري وموضوعي ويُزعم أنها ينبغي ألا تكون لصالح وضعنا العلامات. ويمكننا في الحقيقة أن نقول إن الجنس يفسقط في أحد الأنواع خصائص يضعها في نوع آخر أو يهمل القوة في ظهور وضعيات معينة هي موجودة في وضعيات أخرى وأنها من ثم بالذات تبين من قبلها بوصفها جوهرية، وأنها بذاتها تتخلى عن مظهرها الخارجي عامة، وتنقص في حال من عدم الفاعلية والجوانية. كما أن قانون حركة أجرام السماء، على سبيل المثال، يزيح كل محل معين، واللحظة التي يشغل فيها الجرم السماوي ذلك المحل ويتبين أنه قانون بالذات، وبوساطة هذا التجريد المتصل. وعندما

نعتبر التجريد فاعلية موضوعية– وكيف يكون كذلك ما كان بحق فاعلية موضوعية– فإنه مع ذلك مختلف عن الفاعلية الذاتية ومنتجاتها. فتلك الفاعلية تمكن الجرم السماوي، بعد التجريد من هذا المحل ومن هذا اللحظة الزمانية كذلك، ألا يعود من جديد إلا إلى نفس المحل العيني الماضي وإلى نفس اللحظة الزمانية،كما تظهر بالجنس في النوع كذلك في وضعيات عرضية أو غير جوهرية وفي الجزئيات العينية الخارجية للأفراد عامة إلخ... بخلاف التجريد الذاتي للقانون كما يثير الجنس إلخ.. في كليته من حيث هي ما هي ويجعلها موجودة في الكلية وفي الروح ويحفظها فيهما.

إن تشكلات المعرفة هذه التي تتقدم من حيث التحدد، من مجرد البيان إلى البرهان، وتنتقل من الموضوعية المباشرة إلى المنتجات الحقيقية، يمكن أن تكون بحاجة إلى أن تشرح المنهج ونوع الفاعلية الذاتية وكيفها لذاتها، وذلك لامتحانها خلال تمييزها لطموحاتها وللنوع الذي لنهجها تمييزهما عن خصائص الموضوع، وعمليته الجارية في ذاته نفسها. كما أنه من دون الدخول الأدق في هيئة المعرفة وكيفيتها، والانطلاق من الخاصية البسيطة التي رأيناها، ومن دون التأكد مباشرة من الموضوع بحسب الأشكال الذاتية خلال وضعها عليها، فإنها لن تكون قادرة على الإحاطة إلا بأمور إضافية (إلى الذات العارفة). وبذلك فإنه من العبث حقاً أن نطرح هذا السؤال: **هل هذه العلاقات الإضافية موضوعية حقاً أم هل هي مجرد علاقات ذاتية وذهنية؟** وعلى كلٍّ، فألفاظ الذاتية والموضوعية والحقيقة الفعلية والحقيقة المثالية هذه، هي ألفاظ مجردة تامة اللاتحديد. أما هل المضمون موضوعي أو مجرد ذاتي في الأعيان أو في الأذهان، فتبقى مسألة من نفس الجنس، أعني أنها ركام من العلاقات، وليست كياناً موجوداً في ذاته ولذاته، أي أنها ليست مفهوم الأمر نفسه، أو اللامتناهي حتى يكون مما ينبغي أن يتعلق الأمر بمعرفته. فإذا أخذنا مضمون المعرفة ذاك بالمعنى المنحرف باعتباره لا يتضمن إلا علاقات وأنها ظاهرات تظهر ظهور العلاقات في المعرفة الذاتية، فإن الحاصل يكون دائماً بمقتضى هذه النتيجة، الاعتراف بالنظرة الكبرى التي حققتها الفلسفة الحديثة والمتمثلة في كون الكيفية التي قمنا بوصفها للفكر والاستدلال ومعرفة اللامتناهي والأزلي والإلهي ليست في متناول قدرتها.

إن ما أثرناه فيما تقدم من العرض حول المعرفة عامة، وبصورة أدق حول المعرفة المفكرة أعني ما يناسبنا لا غير والوجه الرئيسي منه بخصوص الاستدلال، مكننا هكذا من الإحاطة

بنفس الأمر من هذا الجانب، وهو كونه حركة للفاعلية المفكرة التي توجد خارج الموضوع والمختلفة عما هو ذاتي له. فمن ناحية أولى يمكن لهذه الخاصية أن تُعتبر كافية لغرضنا، لكنها من ناحية ثانية يمكن بالفعل أن تُعتبر الأمر الجوهري، في مقابل وحدانية البعد التي تتمثل في (موقف) الاسترياء حول ذاتية المعرفة.

إلا أن تناهي المعرفة يكمن بالفعل في تناقض المعرفة مع موضوعها. لكن هذا التناقض هو لهذه العلة ليس بعد قابلاً لأن يُتصور لامتناهياً ومطلقاً. ولا تعتبر المنتجات بسبب التجريد الخاص للذاتية ظاهرات بل هي- وفي حدود كونها محددة بذلك التناقض- المضمون من حيث هو ما هو مدموغة بالطابع الخارجي المعطى. ويترتب على وجهة النظر هذه نتيجة على هيئة المضمون، وهي تضمن نظرة محددة لا يقدم فيها ذلك النظر شيئاً، باعتباره مقولة الذاتي المجردة التي ستعتبر من ناحية أخرى مقولة مطلقة. وإذن فما ينتج عن ذلك- بحسب ما فهم به الاستدلال حتى بالنسبة إلى كيفية المضمون ذي الكلية التامة- هو مباشرة وبصورة رئيسية مايلي: أن نفس الأمر يكون هو بدروه ذا تحديد خارجي، لكون مجرى المعرفة يحصل فيه بصورة خارجية، وذلك لأنه بصورة أدق، يتقوم من مجردات عن خصائص متناهية. فالمضمون الرياضي من حيث هو مضمون رياضي هو في كل الأحوال العظم لذاته. والأشكال الهندسية تنتسب إلى المكان، ولها من ثم كذلك في ذاتها عينها مبدأ تخارج الأجزاء باعتبارها مختلفة عن الموضوعات الموجودة في الأعيان. فليس لها منها إلا خاصية المكانية. وليس لها منها دون شك ملؤها العيني للمكان، الذي لا تكون الموضوعات الموجودة في الأعيان موضوعات فعلية إلا بمقتضاه. كما أن العدد مبدؤه هو الواحد. وهو تجميع لكثرة من هذه الوحدات التي هي قائمة الذات. ومن ثم فلها ترابط ذو طابع خارجي تام. وما لدينا من معرفة هنا لا يمكن من ثم أن يكون تاماً إلا في هذا المجال، لأن نفس الخصائص البسيطة والثابتة متوفرة فيه، ولأن ترابطها فيما بينها الترابط الذي يمثل فحصه البرهان، هو كذلك أمر ثابت ويضمن بذلك الطابع الضروري للتقدم في الحصول على النتائج. وهذه المعرفة قادرة على استغراق طبيعة موضوعها. ونتيجة (هذا النوع من) الاستدلال ليست مع ذلك مقصورة على المضمون الرياضي، بل هي تحصل في كل مجالات المواد الطبيعية والروحية. ويمكننا أن نلخص ذلك كله فيما يتعلق بالنتيجة في معرفتها بكونها تستند إلى قواعد الاستدلال القياسي. وإذن فأدلة وجود الإله هي بالجوهر

أقيسة منطقية. لكن البحث الصريح لهذه الأشكال يوجد تارة في المنطق، وطوراً ينبغي أن نكشف عن نقصها الكبير في تفاسيرها المتزايدة. ويكفي هنا بالإضافة إلى ما سبق ذكره، أن نلاحظ بصورة أدق أن قواعد القياس لها شكل من التأسيس هو من جنس الحساب الرياضي.

إن علاقة الاقتران بين الخصائص التي ينبغي أن يتقوم بها القياس تستند إلى العلاقة بين ماصدقاتها التي تعتبر بحق إما أكبر أو أصغر (أو مساوية). وخاصية هذه الماصدقات هي التي تقرر صحة الانضواء تحتها. وقد بذل قدامى المناطقة مثل لامبارت[1] وفلوكي[2] جهداً لإيجاد وصف يتم بمقتضاه رد علاقة الاقتران في القياس إلى مفهوم الهوية الذي يناظره في الرياضيات المجردة مفهوم المساواة، بحيث يتبين القياس بما هو آلية مثالاً من الحساب. لكن هذا النوع من علاقة الاقتران هو بمقتضى المعرفة علاقة خارجية بالطبع، وعلينا أن نتكلم عليها كذلك حيننا هذا بمسمى المعرفة ذات الوساطة النظرية فننظر في هذا التناقض الدقيق.

أما فيما يخص تلك الأشكال التي عُرِّفت بوصفها أجناسا وقوانين وقوى إلخ... فإن المعرفة لا تتعامل معها بوصفها خارجية، بل هي بالأحرى منتجاتها. لكن المعرفة التي تنتجها لا تأتي بها كما يتم تحقيقها إلا بواسطة التجريد من الأمور الموضوعية. ومن ثم فأصلها هو حقيقة منها. لكنها منفصلة عن الواقع انفصالاً جوهرياً. إنها من حيث التعيين شبيهة بالأشكال الرياضية. لكن مضمونها ينسحب نزولا مما يقع الانطلاق منه والذي ينبغي أن يكون الأساس الضامن.

إن ما ينقص هذه الكيفية المعرفية هو إذن أمر قابل للملاحظة في تحويل آخر، بدلاً مما هو في النظر الذي هو منتج فعل المعرفة، لأن هذا لا يقدم إلا الفاعلية الذاتية للظاهرات. ومع ذلك فالنتيجة عامة نتيجة مشتركة، ولن نرى أبداً ما يقابلها. إن ما يتصف بكونه غير كاف لهدف الروح، أي كون اللامتناهي والسرمدي وكون الإله يحل فيه ويصبح محايثاً له، هو فاعلية الروح الذي ينتهج في فعله الفكري عامة نهجاً يتوسل التجريد والقياس والاستدلال. إن هذا الرأي الذي هو ذاته منتج ثقافة العصر الفكرية قد قفز من هنا مباشرة إلى الحد الأقصى الآخر، أعني بالذات إلى علم بلا دليل ومباشر، إلى عقيدة عديمة المعرفة، وإلى إحساس بلا فكر يقدم على أنه الكيفية الوحيدة لإدراك الحقيقة الإلهية الموجودة في ذات المؤمن. فيقع التوكيد على الزعم بأن

(1) يوحن هاينرش لامبارت 1728-1777.

(2) جوتفريد بلوكي 1716-1790.

تلك الكيفية هي الكيفية المعرفية التي لا تتزحزح للحقيقة الأسمى، الكيفية المستثنية لما عداها، والكيفية الوحيدة للمعرفة. وكلتا المسلمتين مترابطتان وثيق الترابط. فمن ناحية أولى لدينا في بحث ما أخذناه موضوع نظر تلك المعرفة لنحررها من وحدانية البعد فيها، ومن ثم في آن أن نبين من ثم بالوقائع أنه توجد معرفة أخرى مثل تلك، معرفة تقدم على أنها الوحيدة. ومن ناحية ثانية فإن الادعاء الذي يجعل الإيمان مقابلاً للمعرفة من حيث هو، إيمان حكم مسبق متين ويقيني، لكأن نفس الأمر لا يفرض بحثا ضرورياً أكثر صرامةً. ويكفي أن نذكر مباشرة بالنظر إلى هذا الادعاء المقدم، أنه بقدر ما يقدم المرء من ادعاءات بأن الإيمان هو الحقيقي والفطري بقدر ما يقل ما يستطيع تقديمه من ادعاءات مضطرة،وأن الاضطرار لا يتعدى ما يختلقه النزاع المنتسب إلى الحصاة والجاف من دعوى الإيمان.

لكن ما لهذا من تقارب مع ذلك الإيمان أو العلم المباشر، ذلك أمر سبق بعد أن فَصَّلتُ فيه بصورة أخرى. ففي ذروة رسالة متعلقة بالعصر الحالي حول أدلة وجود الإله لا يمكن لدعوى الإيمان أن تُعد قد حُسمت بعد، بل لا بد على الأقل من التذكير بالوجوه التي بمقتضاها يمكن تغيير هذه المسألة ووضعها في محلها.

الدرس الثالث

سبق أن لاحظنا أن دعوى الإيمان التي ينبغي أن يدور حولها الكلام تقع خارج الإيمان الحقيقي والفطري. ذلك أن هذا الإيمان في حدود تكوينيته وتطوره نحو الوعي العارف، ومن ثم فيما له من وعي بالمعرفة، ينتسب بالأحرى إلى المعرفة، ويطمئن إليها لأنه أولاً مطمئن إلى نفسه، ومتيقن منها، وثابت على ذاته. إنما الكلام يدور حول الإيمان في حدود القول بتقابله مع المعرفة مقابلة خصامية. وفي الحقيقة فإنه حينئذٍ يكون خصامياً حتى مع العلم عامة. وإذن فهو ليس إيماناً يقابل بإيمان آخر، حيث يكون الإيمان مشتركاً بين المتقابلين. إذ هو يكون حينئذٍ مضموناً يصارع مضموناً. فهذا الغوص في المضمون يحمل معه المعرفة مباشرة، إذا لم يتم دحض الحقيقة الدينية والدفاع عنها بسلاح خارجي غريب عن الإيمان والدين غرابته عن المعرفة. فالإيمان الذي يرفض المعرفة من حيث هي معرفة، يتجه من ثم إلى فقدان المضمون. وهو أولاً إيمان مجرد بوصفه إيماناً عامة، مثلما يقابل العلم العيني والمعرفة من دون أن يأخذ المضمون بعين الاعتبار. وهكذا فهو يحصر نفسه في هذه البساطة، ما كان له تحقق ما في الإحساس. فيكون ما هو مضمون للعلم هو خاصية الإحساس. ودعوى الإيمان المجرد يؤدي من ثم مباشرة كذلك إلى شكل الإحساس، حيث تتحصن ذاتية العلم في «محل لا يُدرك». ويمكن بعجالة تقديم وجهتي نظريهما كليهما، وجهتيهما اللتين تبينان بوضوح ما تتصفان به من وحدانية البعد، ومن ثم إلى نوعهما الذي تدعيان أنه الخصائص الأساسية الأخيرة.

وحتى نبدأ بالإيمان فهو يتعلق بالزعم أن طابع العلم العدمي قد تم بيانه بالنسبة إلى الحقيقة المطلقة. إننا نريد أن نعالج الأمر بحيث نريه حقيقة هذه المسلمة أعني ما يكون حينئذٍ بالنسبة إلى نفسه ذاتها.

فأولاً عندما يُنظر إلى التناقض بهذا العموم الكامل، باعتباره تنقاضا بين الإيمان والعلم كما نسمع بكثرة، فإن هذا المعنى المجرد ينبغي أن يعاب مباشرة. ذلك أن الإيمان ينتسب إلى الوعي، إذ المؤمن يعلم ما يؤمن به، بل هو يعلم ذلك علم اليقين. فيتبين من ثم مباشرة الطابع اللامنطقي لإرادة الفصل بين الإيمان والعلم بهذه الصورة العامة.

ولكن فليوصف الإيمان بأنه علم مباشر، ولنستنتج من ثم أنه ينبغي أن يكون بصورةٍ جوهريةٍ

مختلفاً عن العلم الحاصل بوساطة نظرية، العلم القائم هو بدوره بالتوسط النظري. ولنترك هنا الشرح التأملي لهذا المفهوم جانباً، حتى نبقى في المجال الذاتي لهذه الدعوى، ولنعتبر هذه الدعوى بوصفها دعوى فصل مطلق مضاد للواقعة الفعلية، التي مفادها أنه لا يوجد علم حتى لو كان دون الإحساس والتصور والإرادة، ولا أي فاعلية روحية قابلة للحصول أو صفة أو حال لا تكون ناتجة عن وساطة نظرية أو قائمة بوساطة نظرية، تماماً كما أنه لا يوجد أي موضوع آخر طبيعي أو روحي أياً كان في السماء أو في الأرض أو تحت الأرض، لا يتضمن في ذاته خاصية اللامباشرة، تَضَمُّنِه لخاصية المباشرة. وهكذا فإن فلسفة المنطق تعرض الواقعة الكلية—مع ضرورتها التي هي حقيقة في آن ضرورتها التي لا نعتبر استدعاءها هنا ضرورياً— الواقعة الشاملة لكل خصائص الفكر. ونحن نسلِّم بالنسبة إلى المادة الحسية، سواء كانت متعلقة بإدراك الحواس الباطنية، أو بإدراك الحواس الخارجية، أنها متناهية، أعني أنها مقصورة على وساطة الغير. وينبغي بالنسبة إلى هذه المادة نفسها فضلاً عن المضمون الأسمى للروح أن نسلم بأن خصائصها توجد في المقولات، وأن طبيعتها تتبين في المنطق، وأنها غير قابلة للفصل عما فيها من وجه الوساطة المعطاة. ومع ذلك فنحن نبقى هنا بحاجة إلى استدعاء هذه الواقعة الكلية تمام الكلية. فالوقائع يمكن أن يُنظر إليها بأي معنى وخاصية كانت. ومن دون أن نتوسع في ضرب الأمثلة، فلنبقَ عند موضوعنا الذي هو في كل الأحوال أقرب الموضوعات إلينا هنا.

فالإله فاعلية حرة. وهو في علاقة بذاته. إنه فاعلية باقية عند ذاتها. وذلك هو الخاصية الأساسية في مفهوم الإله، أو هو يكون ذاته كذلك في كل تصور للإله باعتباره وساطة مع ذاته. وعندما يحدد الإله بكونه خالقا فحسب، فإن فاعليته لا تكون إلا صادرة عن ذاته وفائضة عنها فتعتبر إنتاجاً حادساً دون نكوص إلى ذاته. والمنتَج باعتباره غيره هو العالم. وإصدار مقولة الوساطة كان ينبغي أن يكون مصحوباً بمعنى كون الإله ينبغي أن يكون بتوسط العالم، بل إنه قد يكون بوسع المرء أن يقول بحق على الأقل إن الخالق لا يمكن أن يكون موجوداً إلا بتوسط العالم، بتوسط المخلوق. لكن ذلك كان يمكن أن يكون مجرد تحصيل حاصل خاوياً، إذ إن خاصية «مخلوق» تتضمن الخلق من البدء ومباشرة. لكن المخلوق من جهة أخرى يبقى عالماً موجوداً خارج الإله وغيره الآخر يقابله قائماً في التصور، بحيث إن الإله يكون ما وراء عالمه، من دون أن يكون العالم موجوداً في ذاته ولذاته. لكننا، في المسيحية على الأقل، علينا أن نعلم

الإله بوصفه خالقاً، وليس بوصفه روحاً. وهذا الدين هو بالأحرى الوعي البين بأن الإله روح، وفي الحقيقة الوعي بأنه بالذات كما هو في ذاته ولذاته، في علاقة بذاته وكأنها غيره (الذي يسمى الابن)، وأنه في ذاته يكون في ذاته حبّاً، وهو بصورة جوهرية هذه الوساطة مع ذاته. ولا شك أن الإله خالق العالم. وهو بذلك كافي التحديد. لكن الإله أكثر من ذلك. فالإله الحقيقي هو كونه وساطة ذاته مع ذاته. إنه هذا الحب.

وحينئذٍ فالايمان من حيث يكون الإله موضوع وعي صاحبه، له بالذات من ثم هذه الوساطة مع موضوعه، كما له الايمان باعتباره شخصاً موجوداً. ولكن ذلك لا يحصل بالتعليم والتربية فحسب، بواسطة التعليم الإنساني والتربية عامة، بل وأكثر من ذلك هو يحصل بواسطة تعليم روح الله وتربيته، ولكن وساطته تكون من حيث هو روح الله. وبصورة شديدة التجريد: هل الإله أو أي شيء، أو أي مضمون لموضوع الايمان هل هو مثل الوعي عامة علاقة الذات بموضوعها، بحيث لا يكون الايمان أو العلم إلا بتوسط موضوع، وإلا فهو هوهوية خاوية إيماناً وعلماً بلا شيء؟

وبصورة عكسية، فإن الواقعة الأخرى ذاتها تكمن في كون لا شيء يوجد كذلك ويكون مقصوراً على أمر ذي وساطة. فلو أخذنا ما يفهم من المباشرة، فإنها تكون خالية من كل فرق فيها يتم به في آن وضع الوساطة. إنها العلاقة البسيطة مع ذاتها. ومن ثم فهي لا تكون في كيفية مباشرتها ذاتها إلا وجوداً. والآن فكل علم، سواء كان ذا وساطة أو كان مباشراً، يكون موجوداً على الأقل مثله مثل أي شيء آخر. وكونه موجوداً هو أدنى شيء، إنه الأقل وهو الأكثر تجريداً. وما يمكن أن يقال عن أي شيء، حتى لو كان مجرد أمر ذاتي مثل الايمان والعلم، لا بد أن ينسب إليه الوجود. وكذلك الأمر بالنسبة إلى الموضوع الذي لا يوجد إلا في الايمان وفي العلم، فإنه ينسب إليه مثل هذا الوجود. وهذا رأي شديد البساطة. لكن المرء يمكنه ألا يصبر على الفلسفة. وذلك بالذات بسبب هذه البساطة عينها، أي كونها تجاوزت هذا الملاء والحرارة اللذين يمثلهما الايمان، أو بالأحرى تخلت عنهما من أجل مثل هذه المجردات التي من جنس الوجود والمباشرة. لكن الواقع هو أن ذلك ليس ذنب الفلسفة، بل إن السبب هو دعوى الايمان تلك والعلم المباشر ذلك. فهما اللذان يتأسسان على هذه المجردات. فحيثما يُدَّعى أن الايمان ليس علماً ذا وساطة، توضع قيمة الأمر كله والقرار المتعلق به. لكننا نصل كذلك إلى المضمون

أو يمكننا بالأحرى كذلك أن نصل إلى علاقة مضمون وإلى علم.

وعلينا فضلاً عن ذلك أن نلاحظ بالتعيين وفي الحين أن المباشرة في العلم الذي هو الإيمان لها خاصية أخرى أعني بالذات أن الإيمان يعلم بم يؤمن به، وليس بصورة عامة وليس بمجرد تصور أو معرفة حوله، بل هو يعلمه علم اليقين. واليقين هو ما يتمثل فيه عصب الإيمان. وبذلك ينشأ في الحين فرق أبعد غوراً. فنحن نميز الحقيقة عن اليقين أيضاً. إننا نعلم دون أدنى شك أن الكثير مما كان مُتيقَّنا منه، وما سيكون متيقنا منه ليس مع ذلك حقيقياً. وتقديماً للمثال المبتذل، فإن الناس كانوا لأمد طويل متيقنين من أن الشمس تدور حول الأرض، وملايين منهم لا يزالون (يظنون أنهم) يعلمون ذلك علم اليقين. والمصريون كانوا يعتقدون وكانوا متيقنين من أن أبيس واليونان أن جوبيتار إلخ... إله سام أو أنه الإله الأسمى. كما أن الهنود يعلمون علم اليقين أن البقرة إله، وبعض الهنود الآخرين والمغوليون وكثير من الشعوب يعتقدون أن الإنسان الدايلاما إله. وهذا اليقين قد تم التعبير عنه، وادُّعي أمراً مسلماً. ويمكن بدون شك لقائل أن يقول كذلك إني أعلم شيئاً ما علم اليقين، وأعتقد أنه حقيقي. ويمكن في نفس الوقت أن نسلم من ثم لأي إنسان آخر أن يقول نفس الشيء. ذلك أن كل واحد هو «أنا». وكل واحد يعلم ويعلم علم اليقين. لكن هذا التسليم غير المعتاد يعبر عن كون هذا العلم، والعلم اليقيني وهذا المجرد يمكن أن يكون له المضمون الأكثر اختلافاً والأكثر تضادا. وضمانة المضمون ينبغي أن تكمن بالذات في توكيد الإيمان للعلم اليقيني هذا. لكن من هو الإنسان الذي يمكن أن يصف يقينه بالقول «**لا شيء بحقيقي غير ما أعلمه وأعلمه علم اليقين. فما أعلمه علم اليقين هو حقيقي لأني أعلمه علم اليقين**». فمنذ الأزل يقابل اليقين المجرد الحقيقة. وفي مسألة الحقيقة، ليس اليقين أو العلم المباشر أو الاعتقاد بالأمر الحاسم. لذلك فحتى اليقين الأكثر حقيقة، والأكثر مباشرة، والأكثر وضوحاً، والمتعلق بالحقيقة التي تلقاها الحواريون وأصدقاء المسيح في حضوره المباشر وأقواله الذاتية والجمل التي تلفظ بها والتي تشربوها بآذانهم وبكل حواسهم ووجدانهم، فإن مثل هذه المعتقدات ومثل هذه المصادر، كانت مصحوبة بالاعتقاد أن المسيح يحيلهم إلى الحقيقة التي ينبغي ألا تتحقق في المستقبل البعيد إلا بواسطة الروح. وبالنسبة إلى ما هو أكثر من اليقين المستمد من ذلك المصدر المشار إليه لا يوجد شيء آخر غير المضمون في ذاته.

ينحصر الاعتقاد على أساس الشكلانية المجردة المقدمة هنا في تحديده بوصفه علماً مباشراً

مقابل العلم ذي الوساطة النظرية. وهذا التجريد يسمح بألا أسمي اليقين الحسي الذي لي بأن لي جسداً وبأن أشياء توجد خارجي مجرد اعتقاد، بل أن استنتج منه أو أن أضمن طبيعة الاعتقاد ما هي. لكننا بذلك نكون قد ظلمنا ما يسمى إيماناً في الدائرة الدينية غاية الظلم، عندما نكون قد أردنا ألا نرى فيه إلا أمراً مجرداً بل إن الايمان ينبغي أن يكون بالأحرى ممتلئا مضموناً. وينبغي أن يكون مضمونه المضمون الأكثر حقيقة، بل أن يكون من ذلك النوع من المضمون الذي يكون فيه اليقين الحسي الذي لدي حول الجرم والأشياء الحسية التي تحيط بي دونه بكثير. إنه مضمون ينبغي أن يتضمن الحقيقة وأن يكون بالفعل مضموناً مختلفاً تمام الاختلاف عنه. إنه من دائرة مغايرة تمام المغايرة للأشياء الحسية التي أشرنا إليها آنفاً. لذلك فالاتجاه نحو الذاتية الشكلية، ينبغي أن يجد في الاعتقاد من حيث هو اعتقاد أمراً موضوعياً. ذلك أن نفس الأمر يخص دائماً التصور. أيضاً. وهو يخص علماً حول الاقتناع بمضمون ما. إن هذا الشكل الأخير من الذاتي الذي يكون شكل المضمون والتصور، والعلم بشيء قد زال منه هو مضمون الإحساس. ولذلك فيمكننا ألا نسلك للكلام عليه طريقاً ملتوية كذلك، بل هو أكثر من الشكل الذي لم يعد في عصرنا أيضاً شكلاً ساذجاً، بل هو نتيجة لثقافة ومستمد من أسس تحققت بعد وستبقى مطلوبة.

الدرس الرابع

إن لشكل الإحساس وثيق القرابة مع الاعتقاد الخالص من حيث هو اعتقاد خالص، كما بينا في الدرس السابق. وكما أنه يمثل غوص الوعي بالذات في نفسه غوصه الأكثر كثافة. إنه تطور المضمون ليصبح خاصية إحساسية خالصة.

فالدين ينبغي أن يصبح إحساساً. وينبغي له أن يوجد في الإحساس، وإلا فهو ليس دينا. والايمان لا يمكن أن يوجد من دون إحساس، وإلا فهو ليس دينا. وينبغي التسليم بهذا الأمر بوصفه صحيحاً. ذلك أن الإحساس ليس هو شيئاً آخر غير ذاتيتي في بساطتها ومباشرتها. إنه أنا نفسي باعتباري هذا الشخص الموجود. وإذا كان الدين عندي مجرد تصور—والايمان هو أيضاً يقين بتصورٍ.—فإن مضمونه يكون قبالتي ولايزال موضوعاً أمامي، وليس هو بعد متحداً معي باعتباري ذاتي البسيطة. لم أغص فيه، بحيث يكون الايمان خاصيتي الكيفية. إنه وحدة مضمون الايمان معي وحدتنا الأعمق المطلوبة، بحيث يكون مضمون الأنا هو مضمونه. كذلك يكون إحساسي. فبإزاء الدين لا ينبغي أن يبقي الإنسان شيئاً لنفسه. ذلك إنه محل الحقيقة الأعمق. وإذن فليس هو هذا الأنا المجرد فحسب، الذي هو ذاته إيمان أو علم، بل هو الأنا العيني الذي يملك في شخصيته البسيطة والمحيطة بكل ذلك في ذاتها. إن الإحساس هو ذلك كله في باطنه الذي لا ينفصم.

إلا أن الإحساس ينبغي أن يُفهم بالخاصية التي تجعله شيئاً جزئياً ووجهاً جزئياً ذا ديمومة، مثلما هو جزئي في التبادل مع غيره بعيداً عنه أو بجواره. والقلب بخلاف ذلك يفيد وحدة الإحساس المحيطة بمقتضى الجملة وبمقتضى الديمومة. إنه الأساس الذي يحوي في ذاته جوهرياً خارج سيل الحدوث الظاهر في ذاته ويحفظها في ذاته. وفي وحدة الإحساس التي لا تنفصم هذه—إذ إن القلب يعبر عن النبض البسيط للروحانية الحية—يستطع الدين أن يغوص في مضمون الإحساس المختلف، وأن يصبح جوهره الحافظ له والمسيطر عليه وحاكمه.

وبذلك فنحن نكون قد انتهينا مباشرة وبذاتنا إلى الاسترياء بأن الإحساس والقلب من حيث هو قلب ليسا إلا الجانب الأول. وخصائص الإحساس والقلب هي الجانب الثاني منهما. ولنا أن نضيف هنا مباشرة أن الدين يستمد حقيقته من إيمان المؤمن به مباشرة ومن علمه به علم

اليقين، أكثر من استمداده إياها من الإحساس والقلب. فكل الأديان بما في ذلك الأديان الزائفة وعديمة الجدارة متماثلة في الإحساس والقلب مع الدين الحقيقي. كما أنه توجد أحاسيس عديمة الأخلاق، وظالمة، وكافرة بالإله، ووجود أحاسيس ذات أخلاق وعدل وورع. فقد يصدر عن القلب أفكار خبيثة وقتل وطلاق وقذف إلخ...أعني أن عدم وجود الخبائث والأفكار الخيرة فحسب، ليس هو رهن كونها موجودة في القلب وصادرة عنه، بل الأمر يرد إلى الخاصية التي عليها الإحساس الموجود في القلب. وهذا يعد حقيقية مبتذلة إلى حد يتردد المرء في التلفظ بها. فمن الثقافة (الحديثة) الذهاب بعيداً بحثاً في التصور. حتى أصبحت المسألة الأبسط والأكثر كلية توضع وتنفى. وهذا الابتذال والشرح اللذين يضيفان إلى الجرأة تبجحاً أكبر يبدوان عديمي الدلالة. فمن غير المحتمل أن ترد المسائل المبتذلة من مثل المسألة التي يمكن التذكير بها مسألة كون الإنسان مختلفاً عن الحيوان بالفكر، لكنه يقاسمه الإحساس. فإذا كان الإحساس إحساساً دينيا، فإن خاصيته هي الدين. وإذا كان شريراً أو خبيثا، فإن خاصيته تكون الشر والخبث. وهذه الخاصية هي ما يمثل المضمون بالنسبة إلى الوعي وهي ما يسمى فكرة في المثال الذي ضربناه. إن الإحساس هو الصورة المشتركة بين المضامين الأكثير تنوعاً. ولا يمكن بعد أن يوجد فيه من تبرير لخصائصه ومضمونه إلا نفس القدر الضئيل الموجود في حال تبرير اليقين المباشر.

فالإحساس يعلن عن نفسه بوصفه شكلاً ذاتياً مثل أي شيء فيَّ. ومثلما أني ذات لشيء ما، وهذا الشكل هو البسيط في تنوع المضمون الباقي هو ما هو. وهو في ذاته من ثم غير محدد. إنه الطابع المجرد لتفردي. لكن خاصيته في المقابل هي فيَّ أولاً مختلفة عامة وهو مساوٍ لنفسه ومتنوع المقومات. إن خاصيته ينبغي أن تكون بالذات لذاتها ذات شكل عام هي خاصيته. وهي خاصية مختلفة وينظر إليها لذاتها. ولها شكل مضمون، يوضع بحسب قيمتها الذاتية. وينبغي أن يقوم لذاته. وقيمة الإحساس تنبني على أساس هذه القيمة. وهذا المضمون ينبغي أن يكون مسبقاً غير تابع للإحساس وحقيقياً، مثلما أن الدين حقيقي لذاته. إنه ما هو ضروري وكلي في ذاته. إنه الأمر ذاته الذي يتخلق في متوالية من الحقائق، وفي سلسلة من القوانين أيضاً. وهو يتخلق كذلك في سلسلة من معرفتها ومعرفة علتها الأخيرة (الأولى) الإله.

لن أشير إلا إلى القليل من النتائج عندما نجعل العلم المباشر والإحساس من حيث هو همَّا ما هما مبدأ. فتركيزهما هو ذاته ما يجلب معه للمضمون التبسيط والتجريد واللاتحديد. ومن ثم

فكلاهما يرد المضمون الإلهي سواء كان مضموناً دينيا بما هو ديني أو مضموناً حقوقياً وخلقياً، يردهما إلى الحد الأدنى وإلى أكثر ما فيهما من تجريد. وبذلك يقع تحديد المضمون تحت طائلة التحكم. ذلك أنه لا يوجد شيء محدد في ذلك الحد الأدنى ذاته. وهذه النتيجة هي نتيجة مهمة سواء في المستوى النظري أو في المستوى العملي. وهي أكثر أهمية في المستوى العملي. ذلك أن تبرير التفكر، والعمل لا بد لهما من علل كذلك، حتى لو كان الاستدلال ما يزال غير ذي حذق وكفاية عندما لا يعلم ذاته تعليلاً يقدم للتحكم.

ويوجد جانب آخر في الوضعية التي تتولد عن النكوص إلى العلم المباشر والإحساس، جانب يخص العلاقة بأناس آخرين، وجماعتهم الروحية. فالموضوعي والأمر نفسه هو الكلي في ذاته ولذاته. وهو كذلك بالنسبة إلى الكل أيضاً. وباعتباره الكلي، فإنه في ذاته فكرة عامة. والفكرة هي الأرضية المشتركة. فمن يستدعي الإحساس والعلم المباشر وتصوره أو فكره كما سبق أن قلت في غير موضع، ينغلق على نفسه في خصوصيته ويقطع خاصيته الجمعية مع الآخرين—وعلينا حينئذٍ أن نتركه جانباً. لكن مثل هذا الإحساس والقلب يمكن أن يُرى بأكثر دقة في الحس والقلب. فالوعي يحد ذاته في ذلك استناداً إلى مبدأ ينزل من مضمون لذاته على خاصيته الذاتية ويتشبث بذاته باعتباره وعياً بالذات الذي تحل فيه تلك الخاصية. والذات نفسها هي الموضوع بالنسبة إلى الوعي، الموضوع الماثل أمامها والجوهر الذي ليس المضمون إلا عرضاً محمولا عليه صفة له، بحيث لا يكون هو القائم بذاته الذي يقع فيه نسخ الذات لنفسها وتجاوزها. وهذا الأمر جعل ذاته على هذا النحو حالة ثابتة، حالة سماها البعض حياة الإحساس. وفيما يسمى بالفكه الساخر الذي هو ذو قرابة بهذا الأمر، فإن الأنا يكون هو ذاته، وضعية مجردة لا علاقة لها إلا بذاته فتكون ذاته مختلفة عن المضمون باعتباره وعياً خالصاً بذاته، مفصولاً عن الموضوع. ففي حياة الإحساس تكون الذات نفسها موجودة أكثر في التماهي المعطى مع المضمون. إنه فيها وعي محدد. ويبقى كذلك باعتباره هذا الأنا ذاته موضوع ذاته وهدفها—باعتباره «أنا—نفسي الديني»— فإنه هدف ذاته. وهذا الأنا نفسه هو موضوع نفسه وهدفها عامة، حيث تعني عبارة عامة أن الـ«أنا» يصبح في النعيم. وفي حدود كون هذا النعيم يحصل بواسطة الايمان بالحقيقة، فهو ذو وساطة. فيكون الأنا ممتلئا بالحقيقة التي تتخلل كل كيانه. ومن ثم فهو ممتلئ بشوق الدين، وهو راض بذلك. وكون المرء له

هذا الشوق في ذاته فإن الأنا يكون له في هذا الشوق الوعي الذاتي بذاته، باعتبارها الوعي الديني نفسه. والذات منتزعة بتجاوز ذاتها في الشوق لا غير، تحفظ ذاتها فيه بالذات وتحفظ الوعي بإشباعه، وقريباً من ذلك رضاها عن نفسها. وفي هذه الجوانية كذلك تكمن العلاقة المضادة، أشقى علاقة. إنها علاقة الانفصام التي للوجدانات الخالصة. فخلال تشبثي بذاتي، باعتباري هذا الأنا الشخصي والمجرد، أقارن تشخصي وانفعالاتي وميولي وأفكاري مع ما هو من المفروض أن أكون ممتلئاً به، فيصبح بإمكاني أن أشعر بهذا التناقض، بوصفه تعارضاً مؤلماً لإحساسي الذي يصبح لذلك أبدياً، بحيث أكون باعتباري هذا الأنا الذاتي في الهدف وأمام ناظري، حيث أكون أنا في علاقة مع نفسي. وهذا الاسترياء الثابت ذاته، يحول دوني وأن أكون المضمون الجوهري، دوني وإمكانية أن أمتلئ بالأمر نفسه. ذلك أني أنسى نفسي خلال غوصي فيه، فيختفي ذلك الاسترياء بذاته ولا أتحدد بوصفي ذاتياً إلا في تناقض مع الأمر نفسه الذي يقيني أنا ذاتي بواسطة ذلك الاسترياء. وهكذا فبإبقائي خارج الأمر نفسه باعتباره هدفي، يميل اهتمام الانتباه من هذا الأمر إليَّ أنا، فأفرغ نفسي أبدياً، وأبقي نفسي في هذا الفراغ. وهذا الخواء في الهدف الأسمى للفرد ولتوق الورع وانشغاله من أجل طمأنينة نفسه فيه واقع عديم الفاعلية، واقع من الظاهرات المحزنة من الألم الساكن لوجدان حي يصل إلى ألم الروح الذي يؤدي إلى اليأس والجنون. وطبعاً فذلك أمر كان حصوله في العصور المتقدمة أكثر من حصوله في العصور المتأخرة، حيث يغلب الإشباع في الشوق إلى الفصام، فينتج الرضا بل وحتى السخرية. إن مثل هذه الحال اللاواقعية للقلب ليست مجرد خواء القلب، ولا حتى ضيق قلب. فما يمتلئ به القلب هو ذاته الشكلية الخاصة به. وهو يبقي هذا الأنا موضوعاً له وهدفاً. إلا أن ما هو كلي في ذاته ولذاته أوسع من ذلك. فالقلب لا يتسع إلا عندما يغوص في ذلك، فيتفشى فيَّ هذا المضمون، الذي هو كذلك مضمون ديني وخلقي وحقوقي. فالحب عامة هو التخلي عن انحصار القلب في نقطته الشخصية. وتلتقي محبة الإله في نفس النقطة هو التقاء بسط روحه الذي يحيط في ذاته بكل مضمون حقيقي، ويستوعب هذه الموضوعية في حقيقية قلبه. إن الذاتية معطاة في هذا المضمون، الذاتية التي هي شكل وحيد البعد بالنسبة إلى القلب نفسه. وهو من ثم غريزة للعمل عامة، ما يعني بصورة أدق غريزة العمل للمساهمة فيما هو في ذاته ولذاته المضمون الإلهي الموجود، والذي هو من ثم صاحب السلطان والنفوذ المطلق. تلك

هي إذن حقيقة القلب. وهي غير قابلة للفصل عن ذلك الواقع الباطن والظاهر.

وإذن فعندما نميز بين القلب الفطري بسبب غوصه في الأمر نفسه وبسبب غرقه فيه وبين من تميز عن نفسه الفطرية بالاسترياء حول نفسه، فإن العلاقة بالإيمان هي التي تمثل الفرق. فهذا القلب الفطري الباقي في ذاته، ومن ثم خارج هذا المضمون، يُكَوِّن علاقة بذاته علاقة عرضية وخارجية. وقد أشرنا سابقاً إلى هذه العلاقة الاقترانية التي تؤدي بصاحبها إلى قول الصواب حول إحساسه وتقديم القانون. فالذاتية تضع موضوعية العمل، أعني موضوعيته في مقابل حقيقة المضمون، وتضع الإحساس، وموضوعية هذا المضمون، وموضوعية معرفته الفكرة مقابل المعرفة المباشرة. لكننا هنا نضع النظر في العمل جانباً ونكتفي بأن نلاحظ أن هذا المضمون بالذات وقوانين الحق والأخلاق والفروض الإلهية هي بمقتضى طبيعتها ما هو كلي في ذاته. ومن ثم فأصلها وقيامها يوجدان في منطقة الفكر. وإذا اعتبرت قوانين الحق والأخلاق أحياناً مجرد فروض للتحكم الإلهي، فإن ذلك يكون في الحقيقة عين اللاعقل الإلهي، ويكون من التفريط إرادة الانطلاق منه. فملاحظة الكيفية التي تبحث بها الذات، وكيف تقتنع بحقيقة الخصائص التي ترى أنها ينبغي أن تكون صالحة مبادئ لعملها، تبين أنها المعرفة المفكرة. وفي حين يتبنى القلب الفطري المبادئ، فإن رأيه يكون ما يزال غير منبسط. وادعاء هذه المبادئ على أساس القيام الذاتي ما يزال أمراً غريباً عنه، بل إن سلطة النقل هي بالأحرى التي تبقى سبيله التي يسلكها لنفس الغرض. وإذن فسهم القلب الذي تنبت فيه هذه المبادئ ليس هو إلا محل الوعي المفكر. ذلك أن هذه المبادئ، هي ذاتها فكرة العمل التي هي في ذاتها مبادئ كلية. ومن ثم فهذا القلب لا يستطيع شيئاً ضد انبساط أرضية موضوعيته ولا كذلك ضد حقائقه التي تظهر له أولاً بوصفها الحقائق النظرية لعقيدته الدينية. ولكن لما كانت هذه القنية واستبطانها الكثيف لا يحصلان له إلا بواسطة التربية التي هي فكره ومعرفته وكذلك إرادته التي يتبناها فتصبح قائمة في ذاته، فإن الشأن هو كذلك بالنسبة إلى المضمون الأكثر انبساطاً أيضاً وإلى تغيُّر دائرة تصوره، والتي هي في ذاتها آهلة في هذا المحل وكذلك في الوعي بشكل الفكر والمعرفة القائمة بدور الوسيط والناتجة عن الوساطة.

وإجمالاً لكل ما تقدم إلى حد الآن نقول: إن قلبنا ينبغي ألا يُحجِم خوفاً من المعرفة. فخاصية الإحساس ومضمون القلب ينبغي أن يكون لهما محتوى. والإحساس والقلب ينبغي أن يكونا ممتلئين بالأمر نفسه، فيكونا من ثم حقيقيين إلى حد بعيد. لكن الأمر نفسه والمحتوى لا يكون حقيقة الروح الإلهي الذي هو كلي في ذاته ولذاته. ولهذه العلة بالذات، فهو ليس مجرداً، بل هو ذات الأمر جوهرياً في تطوره الذاتي. والمحتوى هو بالجوهر في ذاته فكرة وفي الفكر. لكن الفكرة التي هي أعمق من باطن الإيمان ذاته أي إدراك أنه الجوهري والحقيقي- ما لم يكن الإيمان مقصوراً على الرأي ولم يبق ساذجاً بل أصبح في دائرة المعرفة من حاجتها ودعواها-لكن الفكرة ينبغي في آن أن تصبح واعية ضرورة، وأن تحصل على الوعي بذاتها، وبعلاقة الاقتران في تطورها. وحينئذٍ ينتشر الإيمان بالاستدلال. ذلك أن الاستدلال عامة لا يعني شيئاً آخر غير علاقة الاقتران. ومن ثم فهو لا يعني غير صيرورة الضرورة الواعية. وهو في مشروعنا لا يعني غير صيرورة المضمون الجزئي كلياً في ذاته ولذاته، مثل هذا المطلق الحقيقي ذاته باعتباره حصيلة، ومن ثم حقيقة نهائية لكل مضمون جزئي. ولا ينبغي لهذه العلاقة الاقترانية الماثلة أمام الوعي أن تكون مجالاً للفكر الذاتي خارج الأمر نفسه، بل لابد أن تقتصر على اتباع هذه العلاقة ذاتها دون سواها وعرض ضرورتها. فهذا العرض للحركة الموضوعية حركة ضرورة المضمون الباطنة والذاتية له هي المعرفة ذاتها. وهي أمر حقيقي بوصفها متحدة مع الموضوع. وهذا الموضوع ينبغي أن يكون بالنسبة إلينا سمو روحنا نحو الإله-فضرورة ما سميناه في وقتنا هذا بضرورة الحقيقة المطلقة باعتبارها ضرورة النتيجة فيما يرد كل شيء إلى الروح.

لكن تسمية هذا الهدف لتضمنه اسم الإله، يمكن بيسر أن يكون له التأثير الذي يعدم من جديد ما يعارض ما قيل ضد التصورات. الزائفة حول العلم والمعرفة والإحساس وما يمكن أن نحصل عليه بالنسبة إلى مفهوم المعرفة الحقيقية. وينبغي أن نلاحظ أن المسألة المتعلقة بقدرة عقلنا على معرفة الإله قد تأسست على الشكلانية، وهي قد تأسست بالتعيين على نقد العلم والمعرفة عامة، وعلى طبيعة الإيمان والإحساس بحيث (يعتقد أصحاب هذا الرأي أنه) ينبغي

أن تؤخذ جميعها مجردة من مضمون هذه الخصائص. وهو زعم العلم المباشر الذي يخشى حتى التلفظ بثمرة شجرة المعرفة، ويجلب المهمة إلى الأرضية الشكلية، حتى يؤسس مثل ذلك الرأي –بصورة تستثني مثل هذا العمل– على الاسترياء الذي له على الاستدلال والمعرفة. ومن ثم فينبغي أن يكون بَعدُ قد أخرج من اعتباره المضمون اللامتناهي والحقيقي، لأنه لا يُقِيم إلا في إطار تصور عمل ومعرفة متناهيين. وقد قابلنا بين مثل هذه المسلمة حول المعرفة المتناهية فحسب ومعرفة المعرفة مقابلة تجعلها لا تبقي على نفسها خارج الأمر نفسه، بل تكتفي باتباع مسار الأمر نفسه، من دون أن تمزج معه خاصيات من ذاتها. ولها أن تثبت في الإحساس والقلب المضمون الذي هو عامة جوهري بالنسبة إلى الوعي، ما كانت حقيقته ينبغي أن تتحقق في باطنه الأعمق. وبسبب هذه الإشارة إلى اسم الإله، فإن هذا الموضوع أي المعرفة عامة كما سيتحدد والنظر فيه كذلك سينحطان إلى هذا الجانب الذاتي من المعرفة فيبقى الإله ما وراء قبالته. ولما كان مثل هذا الجانب بفضل ما كان ينبغي أن يكون حصوله إلى حد الآن كافياً– وهو ما يشار إليه هنا في الأغلب باعتباره ما كان في الإمكان تحقيقه– فإن ما بقي عليه فعله مقصورٌ على الأمر الآخر، أي على تقديم معرفة علاقة الإله من منطلق طبيعته. وانطلاقاً من هنا يمكن أن نلاحظ أولاً أن غرضنا المتمثل في السمو بالروح الذاتي إلى الإله يتضمن مباشرة أنه يوجد فيه ويتجاوز وحدانية البعد في المعرفة، أعني ذاتيته، بل هو بالذات هذا التجاوز نفسه. فتكتمل من ثم معرفة الجانب الآخر في ذلك، أي طبيعة الإله، ويتحدد فيها في آن موقفه من المعرفة وفيها.

لكن الوضع السيء للتقديم والتمهيد المطلوب مع ذلك، هو أنه يتمثل أيضاً في كونه يصبح بفضل العلاج الفعلي للموضوع أمراً لا حاجة إليه.

فلا شك أنه علينا التسليم مسبقاً بأن القصد هنا أن علاجنا لا يمكن أن يذهب إلى هذا الحد لمواصلة الشرح الموالي المترابط معه، فنصل إلى شرح الوعي الإلهي بالذات وعلاقة علمه بذاته بعلمه من خلال الروح الإنساني. ودون أن أستثير هنا المعالجات النسقية المجردة التي نجدها في أعمالي الأخرى حول هذا الموضوع، يمكنني في هذا الإطار أن أحيل إلى عمل جديد وبالغ الجدارة بالملاحظة: **مزامير حول اللاعلم والعلم المطلق، في علاقة بمعرفة العقيدة المسيحية** من تأليف أ.

فرنكلين[1]. فهذا المصنف يأخذ بعين الاعتبار عروض فلسفتي ويتضمن نفس القدر من التعمق في العقيدة المسيحية، ومن التعمق في الفلسفة التأملية. وهو ينير كل نواحي النظر والتحولات التي تقدمها الحصاة ضد المسيحية العارفة، ويجيب على الاعتراضات والمدافع التي أثارتها نظرية اللاعلم ضد الفلسفة، كما يبين المصنف خاصة سوء الفهم بل وعدم الفهم لما يجعل الوعي الورع يتهم نفسه بالذنب، عندما ينتهج نهج الحصاة التنويرية في مبدأ اللاعلم. ومن ثم يجعل الانحياز ضد الفلسفة التأملية قضية مشتركة معه. وهو قد عرض حتى ما يخص وعي الإله بالذات، ومعرفته بذاته في الإنسان ومعرفة الإنسان بذاته في الإله. وهو يخص مباشرة وجهة النظر التي أشرنا إليها حيننا هذا في التعمق التأملي مع إنارة الفهم الزائف الذي يثار هنا ضد الفلسفة كما يثار كذلك ضد المسيحية.

كما أننا نجد في التصورات. التي هي تامة العموم، والتي نريد أن نتوقف عندها هنا حتى نواصل الكلام على الإله وعلاقته بالروح الإنساني، نجد، في أغلب الأحيان حول مثل هذا المشروع، مسلمات معارضة مفادها أننا لا نعرف الإله وأيضاً لا نعلم في إيماننا به ما هو، ولا يمكننا كذلك أن نبسط الكلام عليه. إن الانطلاق من الإله كان يفترض أن يكون على المرء قد عرف فسلم، وأن يكون قد علم ما الإله في ذاته باعتباره الموضوع الأول. لكن تلك المسلمة لا تمكن إلا الكلام على علاقتنا به أي على الدين، لكن ليس على الإله ذاته. إنها لا تمكن من القول في الربوبية (الثيولوجيا) قولاً مقبول الصحة، أعني نظرية في الربوبية. لكنها دون شك تمكن من نظرية في الدين. وحتى لو لم تكن مثل هذه النظرية نظرية مباشرة، فإننا بقدر ما نسمع الكثير من الكلام على الدين وما لا يتناهى منه -أو بالأحرى التكرار اللامتناهي رغم قلة المكرَّر- بقدر ما يقل ما نسمعه عن الإله ذاته. وهذا الشرح الدائم حول الدين وضرورته وفائدته إلخ... - المرتبط مع شروح حول الإله عديمة المعنى بل ومحرمة- هذا الشرح ظاهرة ذاتية لثقافة الروح في هذا العصر. ونحن ننحرف بأقرب ما يكون الانحراف، عندما نقع بدورنا في هذا الموقف، بحيث لا يبقى أمامنا إلا الخاصية الجافة لعلاقة مع الإله، يقوم فيها وعينا. إلا أن الدين له من العظمة ما يجعله حصيلة روحنا في مثل هذا المضمون، وحصيلة وعينا في مثل هذا الموضوع وليس مجرد رسم لخطوط من الاشتياق في الخواء إلى حدس لا يحدس شيئاً ولا يجد قبالته شيئاً.

(1) برلين 1829 نشرة أ. فرنكلين والمؤلف هو كارل فريدرش جوشال 1781-1861.

ففي مثل هذه العلاقة يوجد على الأقل قدر من المضمون، بحيث لا نكون في علاقة بالإله فحسب، بل إن الإله هو بدوره يكون في علاقة بنا. ففي الحماسة الدينية ينبغي أن يتم الكلام على الأقل بأفضلية على علاقتنا بالإله، حتى وإن لم يكن الكلام مقصوراً على ما قد يكون معقولاً بحق في مبدأ اللاعلم بالإله. لكن العلاقة ذات الحد الواحد ليست علاقة أبداً. وفي الحقيقة فإذا لم يفهم من الدين إلا أنه ينبغي أن يكون علاقة ذات اتجاه واحد منا إلى الإله، فإن ذلك يفيد عدم التسليم بوجود إله قائم الذات. فلا يكون الإله عندئذٍ موجوداً إلا في الدين، ويكون إلاها نحن الذين وضعناه وخلقناه. لكن العبارة «الإله موجود في الدين لا غير» العبارة المستعملة والمذمومة تكتسي كذلك معنى عظيماً وحقيقياً، معنى يتمثل في كون طبيعة الإله تتضمن في قيام وجودها الذاتي التام في ذاته ولذاته، أن يكون بالنسبة إلى روح الإنسان وأن يبلغه ذلك. وهذا المعنى هو معنى مختلف كُلَّ الاختلاف عن المعنى الذي صار إلى حد الآن محل العناية، المعنى الذي يكون فيه وجود الإله مجرد مسلمة ومجرد معتقد. فالإله موجود ويقدم ذاته في علاقته بالإنسان. فلو حصرنا هذا الـ«موجود» في دلالته التي تتردد في الاستيراء حول العلم، بمعنى كوننا نعلم أو نعرف أن الإله موجود، لكننا لا نعلم ما هو، فإن ذلك يعني بحسب هذا الرأي أنه لا يحتوي على خصائص مضمونية ذات اعتبار، ولا يوجد شيء يمكن أن يقال في هذه الحالة: **نعلم أن الإله موجود، لكن لا نعلم شيئاً آخر عدا (كونه)» موجود(1)»**. ذلك أن لفظة الإله يصحبها تصور ومن ثم مضمون وخصائص مضمونية. ومن دون ذلك يكون الإله لفظة جوفاء. ولو كان يوجد في لغة مثل لغة هذا اللاعلم الخصائص التي يكون بوسعنا أن نصرح بها، وأن نحصرها في دلالة سلبية حيث يصلح اللامتناهي حقيقة—سوءاً كان اللامتناهي عامّ أو كذلك الصفات المزعومة التي توسع بصورة لا متناهية—فإن ذلك لن يعطينا بالتعيين إلا الوجود اللامحدد والكيان المجرد مثلاً الذات الأسمى أو الذات اللامتناهية، أي ما هو بصراحة منتَجنا، منتَج التجريد والفكر الذي يبقى في مستوى الحصاة لا يتجاوزها.

وحينئذٍ، فإذا لم يكن الإله مجرد علم ذاتي قائم في المعتقد، بل أصبح الأمر في ذلك جدياً ومتمثلاً في كون الإله موجوداً وأنه موجود بالنسبة إلينا وهو من جانبه ذو علاقة معنا، وإذا بقينا عند هذا التحديد الشكلي المجرد، فإن ما يفاد بذلك هو أن الإله يبلغ الإنسان ويكون في ذلك ضمانة بأن الإله ليس حسوداً. وقد كان القدامى الأُوَل من بين اليونان قد نسبوا الحسد إلى الإله

في التصور المتمثل في القول إن الإله عامة الذي هو عظيم وسام ينحط (لو) أراد كل شيء وفعله مباشرة بنفسه. لكن أفلاطون وأرسطو عارضا هذا التصور للحسد الإلهي. وقد تجاوزهما في ذلك الدين المسيحي الذي يعلمنا أن الإله تنازل إلى الإنسان فبلغ إلى مستوى صورة العبد- وأنه تجلى له، وأنه من ثم لا يمن على الإنسان بالعالي فحسب، بل هو يمن عليه بالأعلى، بل هو بذلك التجلي بالذات يجعل ذلك من الفروض على الإنسان. وباعتباره الأسمى فقد وهب الإله الإنسان معرفته. ومن دون أن نستدعي هذه النظرية المسيحية، فإنه بوسعنا أن نقف عند كون الإله ليس بذي حسد ونسأل: **فكيف ترون أنه لا ينبغي أن يقاسم الإنسان علمه؟** ففي أثينا يحكى أنه كان يوجد قانون يقضي بأن من يمتنع عن مد غيره بقبس من ناره ينبغي أن يحكم عليه بالإعدام. فحتى النور الفيزيائي يعد من هذا النوع من المقاسمة، وأنه ينبغي أن ينتشر، وأن يمد به الغير من دون أن ينقص النور، أو أن يفقد شيئاً. ودون ذلك قابلية للنقص بالمقاسمة طبيعة الروح لبقائه تماماً في حوز صاحبه، إذ يوضع في حوز الغير. إننا نؤمن بخير الإله اللامتناهي في الطبيعة بما يخلقه من الأشياء الطبيعية التي يستدعيها للوجود بجوده اللامتناهي، ويسخِّر بعضها لبعضها وللإنسان خاصة. فهل يمكن كما يظن أصحاب هذا الرأي أن يقصر الإله جوده فيقاسم الإنسان مثل هذا الوجود الجسدي الذي هو وجود كذلك، ويمنعه جوده الروحي، أي ما يعتبره القيمة الحقيقية الوحيدة؟ وإنه لمن غير المنطقي كذلك أن يعتبر البعض مثل هذه التصورات. ذات محل، مثلما أنه من غير المنطقي بالنسبة إلى الدين المسيحي أن يقول الواحد إن الإله يتجلى للإنسان بواسطته، ثم يدعي مع ذلك أنه ليس جلياً وأنه لم يتجل؟

أما من جانب الإله، فإن علم البشر به لا شيء يعترض طريقه. فدعوى أنهم لا يستطيعون معرفة الإله قد تم تجاوزها بمجرد التسليم بأن للإله بنا علاقة، وأن كون روحنا له علاقة بالإله، وأن الإله موجود بالنسبة إلينا كما تم التعبير عن ذلك، وأنه قد اتصل بنا وتجلى لنا. إن الإله ينبغي أن يتجلى في الطبيعة. لكن طبيعة الصخرة والنبتة والحيوان، لا يتجلى لها الإله لأنه روح[1]. والإنسان ذو الفكر هو الوحيد الذي له روح. وإذا كان لا شيء يقاوم معرفة الإله

(1) تعليق المترجم: أما في الإسلام، فالله يتجلى لكل المخلوقات حيها وجامدها، فلا يقتصر تجليه على الإنسان، بل إنه من تمام الإيمان أن يعتقد المرء أن الله متجل حتى لو لم يوجد الإنسان. فكل الكائنات تدين للواحد الأحد، ولا فضل للإنسان في ذلك على غيره منها إلا ما أعلمنا القرآن أنه قد خصه به، أعني الاستخلاف المتمثل في تحقيق شرعه في التاريخ تدليلاً على جدارته بهذا التكريم.

الصادرة عنه، فإن التظاهر بالتواضع من التحكم الإنساني. وإلا فماذا يمكن أن يكون عندما لا يكون تناهي المعرفة وتناهي العقل الإنساني مقصوراً اعتبارهما مناقضين للمعرفة الإلهية والعقل الإلهي، وحدود العقل الإنساني باعتبارها ثابتةً بإطلاق وادعاء أنها مطلقة التحديد؟ فهذا مستبعد بحجة كون الإله ليس حسوداً، إذ هو قد تجلى وهو يجلي. والأمر الدقيق في ذلك هو أن ما يسمى بالعقل الإنساني وحدوده ليسا هما اللذان يعلمان الإله، بل ما يعلمه هو روح الإله في الإنسان. إنه بمقتضى العبارة التأملية التي حققناها سابقاً فإن الوعي الإلهي بالذات هو الذي يعلم ذاته في علم الإنسان[1].

ويمكن أن يكون ما تقدم كافيا حول وجهة النظر الأساسية، التي غرقت في مناخ ثقافة عصرنا باعتبارها ثمرة التنوير والتي لاحظتها حصاة تسمي نفسها عقلاً. إنها التصورات. التي شغلتنا في مشروعنا وطرأت علينا مسبقاً ومباشرة خلال الطريق في معرفة الإله عامة. وقد لا يكون ذلك متعلقاً إلا بالوجوه الأساسية من عدمية إثبات المقولات التي تقاوم المعرفة ،وليس متعلقاً بتبرير المعرفة ذاتها. لكن هذه المعرفة التي تعلل ذاتها، تعلل في آن معرفة موضوعها ومعه مضمونه معرفة حقيقية.

(1) تعليق المترجم: وهذا يبين الفرق بين مفهوم العقل ومفهوم الروح عند هيجل. فالروح هو ما يتجاوز به النهى (فارنونفت) الحصاة (فارستند)، أي ما يصفه هيجل هنا بالوعي الإلهي الذي يعلم ذات الإله في علم الإنسان. ومن ثم فترجمة فينومينولوجيا الروح بظاهريات العقل خطأ في فهم القصد الهيجلي: ذلك أن القصد هو نفسه ما نجده في فلسفة الدين هذه أعني كيف يترقى العقل الإنساني ليصبح نهى يدرك الحقيقة الإلهية بحيث إن تكوينية الوعي الفلسفي وتكوينية الوعي الديني، هما نفس التكوينية ومن ثم فلسفة التاريخ وفلسفة الدين شيء واحد وهما مفهوما فلسفة المنطق والميتافيزيقا.

الدرس السادس

إن المسائل والبحوث الدائرة حول الوجه الشكلي من المعرفة نعتبرها الآن محسومة أو هي قد ألقيت جانباً. ومن ثم فقد استبعدنا أن يكون ما نسعى إلى القيام به هو عرضاً لما سمي أدلة وجود الإله الميتافيزيقية، عرضاً مقصوراً على نهج سلبي إزاء هذه الأدلة. فالنقد الذي لا يؤدي إلا إلى نتيجة سلبية، ليس هو مجرد عمل حزين، بل هو مقصور على إبانة ما يتصف به أحد المضامين من تفاهة، بل هو ذاته عمل وجهد كلاهما تافه. فكوننا ينبغي أن نحصل على مضمون إيجابي من النقد في آن، يتبين ذلك من الكيفية التي عبرنا بها عن تلك الأدلة باعتبارها إدراكاً مفكراً لما عبر عنه هذا الإدراك، أعني حقيقة سمو الروح إلى الإله.

كما أن هذا النظر في المسألة لا ينبغي أن يكون تاريخياً. وعلة ذلك من ناحية أولى أن الوقت المخصص لهذا الدرس لا يمكّن من الإحالة إلى الأدبيات المتعلقة بتواريخ الفلسفة. ولا جرم، فإنه بإمكاننا أن نتوسع في الوجه التاريخي من هذه الأدلة التوسع الأعظم، بل التوسع العام، إذ إن كل فلسفة ذات ارتباط بالمسائل الأساسية أو بالموضوعات التي توجد في علاقة قريبة من هذه الأدلة. وقد وجدت عصور عولجت فيها هذه المادة بشكل صريح هو شكل هذه الأدلة. فقد أولى لها همُّ دحض الإلحاد الاهتمام الأكبر، فأنتج عملاً مستفيضاً، في عصور كان الرأي المفكر ذاته في علم الكلام يعتبر مثل هذا الجزء من بحثه أمراً لا يمكن الاستغناء عنه بالنسبة إلى من كانوا قادرين على المعرفة العقلية.

وفي كل الأحوال، فإن تاريخ قضية من القضايا التي يعد هذا التاريخ مضموناً جوهرياً بالنسبة إليها، يمكن، بل وينبغي أن يكون ذا فائدة، عندما نعالج المسألة خالصة لذاتها. والقضية التي ينبغي أن ننظر فيها هنا تستحق، قبل كل شيء، أن تؤخذ لذاتها من دون أن نريد تقديم هم ناتج عن مادة تليها، بل هي موجودة خارجها. والانشغال الغالب بتاريخ موضوعات هي حقائق سرمدية للروح لذاته هو انشغال ينبغي بالأحرى رفضه. ذلك أنه في الغالب وهم يحاول به صاحبه أن يغالط نفسه عن همه الحقيقي[1].

(1) تعليق المترجم : هذا هو تعليل تقديمنا لأدلة وجود الإله التي كانت على هامش الكتاب في شكل ضميمة فجعلناها الجزء المكمل للجزء الأول من الكتاب باعتبارها جزءاً لا يتجزأ من فلسفة الدين وليست مجرد ضميمة. وضمها إلى الكتاب الأول علته انتسابها إلى النسقي والنظري المتقدم على التاريخي. فتاريخ تكوينية الأشكال الدينية عند هيجل هو =

فمثل هذا الانشغال التاريخي ينتج لصاحبه خلَّب العناية بالقضية، في حين أنه يقتصر على الاشتغال على تصورات. الغير وأرائه وبالوضعيات الخارجية وبما هو زائل وتافه من القضية. ولا شك أنه يمكن أن يكون للواحد الوهم، بأن العلماء المؤرخين ذوي العمق هم ذوو خبرة تامة فيما قدم المشهور من الرجال وآباء الكنيسة والفلاسفة إلخ... حول قضايا الدين الأساسية. أما قضية الحال فقد بقيت غريبة عنهم، وهم لو سُئلوا رأيهم فيها وما قناعتهم في الحقيقة التي يملكونها؟ لاستغربوا مثل هذه الأسئلة، لكأنها لا صلة لها بالمسألة المطروحة هنا، بل هي عندهم متصلة بغيره من الأمور، وأنها تتعلق بحكم وبرأي وليس بمعرفة أمر بل بمعرفة الحكم والرأي.

إن ما ننظر فيه هو الأدلة الميتافيزيقية. وأضيف فألاحظ أننا ننظر فيها بوصفها استدلالاً على وجود الإله، جرت العادة أن يكون من منطلق الإجماع الجمهوري، وهذه مقولة عامية كان **شيشرون** قد اقتنع بها. فلها سلطان رهيب وما علينا معرفته: إنها أمر تصوره كل البشر وآمنوا به وعلموه. فكيف يمكن لإنسان يريد أن يقف ضد هذا الحكم أن يقول: أنا وحدي أعارض كل ما تصوره جميع البشر، وما اعتبره الكثير منهم الحقيقة بواسطة فكرهم، وما يحسه الجميع حقاً ويؤمنون به؟ ولو غضضنا الطرف أولاً عن قوة مثل هذه الأدلة وأدركنا مضمونها الجاف مضمونها الذي قد يكون له أساس عيني أو تاريخي، فإن هذا الغض يبقى كذلك غير مؤكد وغير محدد. فأمر هذه الشعوب كلها وكل هذه الدعوات باسم الكل عامة من عادتها أن تكون كثيرة السطحية والعجلة. والدعوى تتعلق بقضية وفي الحقيقة بالجزم بقضية محددة لما ينبغي أن يكون عينياً. عند كل البشر عندهم كلهم فردا فرداً، ومن ثم في كل الأزمان والأماكن، بل وبكامل الدقة بما في ذلك في المستقبل. ذلك أن القضية تشمل كل البشر. ولكن حتى الحكاية التاريخية لكل الشعوب فهي غير ممكنة . ومثل هذه القضايا حول كل البشر قضايا مناقضة للعقل. وهي لا تقال إلا بمقتضى عادة أنواع الكلام غير المفيد، لأنها تستعمل في الجمل المسهبة، ولا تُحمل محمل الجد وبصورة واضحة. وبصرف النظر عن ذلك، فلا شك أنه قد وجدت شعوب أو إن شئنا من شعوب بدائية كان وعيها البليد مقصوراً على قليل من الأشياء من حاجاتهم الخارجية، فلم يرتفع عندهم إلى الوعي بأمر سام عامة يمكن أن يسميه المرء إلهاً. وبالنظر إلى الكثير من

= عينه أدلة وجود الإله عند فهمها لأنها هي مراحل التدرج الذي يسمو خلاله وعي الإنساني في السمو إلى الإله ومعرفة الروح.

الشعوب، فإن ما كان يمكن أن يكون وجهاً تاريخياً من دينهم هو بصورة أفضل وجه متعلق بشرح عبارات حسية غير مؤكدة وأعمال خارجية أو ما ماثل ذلك. فعند عدد كبير من الأمم، حتى لو كانت من وجه نظر أخرى ذات ثقافة عالية وكان دينها معروفاً لدينا بصورة أكثر تحديداً واستيفاء فإن ما تسميه إلهاً له نوع من الخلقة، تجعلنا نبقى متشككين في الاعتراف بكونه إلهاً. فحول اسم **تيان وشنج تي** وتلك السماء وهذا الرب في دين الدولة الصيني، جرت معركة مريرة بين جماعات الزهاد الكاثوليك حول مسألة هل هذان الاسمان قابلان للاستعمال لتسمية الإله المسيحي؟ أعني هل لا تعبر هذه الأسماء عن تصوراتٍ. تعارض تمام المعارضة تصورنا عن الإله، بحيث إنها ليس لها ما تشترك فيه معه، ولا تتضمن حتى الكيان المجرد من الإله؟ والتوراة تستعمل عبارة: **الوثنيين** الذين لا يعلمون شيئاً عن الإله، رغم أن الوثنيين كانوا يعبدون الأصنام، أعني ما كان يمكن أن يجعل المرء يعتبرهم ذوي دين. والقصد أننا مع ذلك نميز الإله عن الصنم. وفي المدى الحديث لاستعمال اسم الدين قد نحجم فلا نعطي اسم الإله لصنم. فهل نريد أن نسمي أبيس المصريين والقرد والبقر إلخ...عند الهنود إلخ إلهة؟ وإذا صح الكلام على دين هذه الشعوب، ومن ثم إذا صح أن ننسب إليهم أكثر من الخرافة، فإنه يمكن أن يبقى لدينا شك عند الكلام على الايمان عندهم، وإلا فإن الإله يتحول إلى تصور تام اللاتحديد لأمر سام تام العموم وليس كائناً غيبيا وغير محسوس. ويمكننا أن نقف عند هذا الحد، فنواصل تسمية دين زائف وفاسد دينا. فمن الأفضل للشعوب أن يكون لها دين زائف من ألا يكون لها دين أصلاً (كما يمكن للمرء أن يرد على امرأة اشتكت من سوء الطقس، بالقول إن مثل هذا الطقس السيء أفضل دائماً من ألا يوجد طقس أصلاً). والأمر مرتبط بكون قيمة الدين قد وُضعت بصورة تحصرها فيما هو ذاتي، أي في كون الإنسان ذا دين، ولا يهم أي تصور للإله يوجد في ذلك الدين. وحينئذٍ، فإن العقد في الأصنام يصبح صالحاً، لأنه يمكن أن يُوضع تحت هذا المعنى المجرد من الإله عامة، وأن يعتبر بعد كافياً، مثلما أن المعنى المجرد من الإله عامة يعد شافياً. وليس من شك في أن ذلك هو أيضاً علة كون مثل هذه الأسماء كالأصنام، وكذلك الوثنيين أصبحت تعد أموراً عتيقة وجديرة بالذم لما فيها من حقد. وفي الحقيقة، فإن التناقض المجرد بين الحقيقة والزيف يقتضي علاجا مختلفاً تمام الاختلاف عن علاج المعنى المجرد بين الإله عامة أو علاج ما يدور حول نفس المعنى في الطابع الذاتي الخالص للدين.

وفي كل هذه الحالات يبقى إجماع الجماعة على الاعتقاد في الإله تصوراً. عديم الوضوح تماما، من حيث هو واقعة مزعومة، ومن حيث المضمون. كما أن قوة هذا الدليل ليست ملزمة لذاتها، حتى لو افترضنا الأساس التاريخي متضمناً أمراً متيناً ومحدداً. فمثل هذا النوع من الأدلة لا يستند إلى قناعة باطنة حقيقية، كالحال في القناعة المتعلقة بأمر عرضي مرتهن بمدى موافقة الغير عليه. فلا شك أن القناعة سواء كانت اعتقادية أو مفكرة، تنطلق من الخارج لصدورها عن التعليم والتعلم، من سلطة نقلية، لكنها جوهرياً هي تذكر الروح في ذاته عينها. وكون الروح يرضي ذاته بذاته، تلك هي حرية الإنسان الشكلية. وذلك وجه من المسألة تخضع له كل سلطة نقلية خضوعاً تاما. وكون الإنسان يرضى عن الأمر نفسه، ذلك هو (الجمع بين) الحرية الحقيقية والحرية الأخرى (الشكلية) التي تخضع لها كل سلطة كذلك. إنهما بحق غير قابلتين للفصل، إحداهما عن الأخرى. وحتى بالنسبة إلى العقيدة، فإن الضمانة الوحيدة والمطلقة والصالحة الموجودة في الكتاب ليست قائمة في المعجزة، ولا في القص القابل لتصديق ما يماثلها، بل هي قائمة في شهادة الروح. فالمرء يمكن أن يسلم بمثل هذه الموضوعات لثقة منه بسلطة السمع أو خوفاً منها. لكن ذلك الحق (في شهادة الروح) هو في الحين أسمى واجباته. فمن حق المرء بالنسبة إلى مثل هذه القناعة، كالاعتقاد الديني أن يكون بمقتضى أعمق ما في الروح، وكذلك بمقتضى يقين الإنسان بذاته (التدبر)، وكذلك بفضل المضمون المأخوذ دعوى مباشرة. ولذلك كله بالذات فمن حقه المطلق بأن تكون شهادته الشخصية وليس شهادة روح أجنبية هي الحاسمة والمحققة لليقين.

إن الاستدلال الميتافيزيقي الذي ننظر فيه هنا هو شهادة الروح المفكر، ما كان هذا الفكر ليس مفكراً في ذاته فحسب (=بالقوة)، بل مفكراً لذاته (=بالفعل). فالموضوع المتعلق به الأمر هو موضوع يوجد في الفكر جوهرياً. وعندما يعتبر الموضوع من حيث هو مشعور به ومتصوَّر كما سبق أن لاحظنا، فإن مضمونه ينتسب إلى الفِكر، باعتباره ذات الفكر الخالصة. كما أن الإحساس هو ذات الفِكَر العينية ذاتها التي أصبحت متشخصة. وحينئذٍ فهو يكون، بالنظر إلى هذا الموضوع، قد تقدم باكراً نحو كونه مفكراً وشاهداً، أعني منتهجاً نهج الاستدلال. وبالتعيين، فإن ذلك يكون بمجرد خروج الفكر من غرقه في الإدراك الحسي والمادي، وفي تصور السماء والشمس والنجوم والبحر إلخ. خروجه من احتجابه في الصور الحسية التي

ما تزال متخللة بالصور الوهمية، بحيث يصل إلى وعيه بالإله باعتباره جوهري الموضوعية الفكرية التي عليه التفكير فيها، وكذلك فعل الروح الذاتي للخروج من الإحساس والحدس والخيال، حتى يتذكر جوهرَه والفكرَ والأمر الذي هو ملكية أرضيته هذه فيكون خالصاً ليرى نفسه كما أراد أن يراها في أرضيته.

إن سمو الروح نحو الإله في الإحساس وفي الحدس والخيال والفكر–وهو سمو بلغ ذاتياً درجة من العينية تجعلنا نجد فيها بعضاً من هذه الوجوه–هو تجربة باطنة، وفيها كذلك من هذه التجربة الباطنة ما يمتزج بالعرضية والتحكم. فتتأسس من ثم تأسيساً خارجياً وهي الحاجةُ إلى ذلك السمو لتحريره وإيصال ما فيه من أفعال وخصائص إلى الوعي الواضح، حتى نخلصها من العرضيات الأخرى ومن عرضية الفكر ذاته. وبحسب المعتقد التقليدي المتمثل في كون الجوهري والحقيقي لا يُنال إلا بالتأمل، فإننا نقوم بتخليص ذلك السمو نحو الجوهرية والضرورة، بفضل عرضه المفكر. فنعطي الفكر الحق المطلق وأيضاً حقاً مغايرا تمام المغايرة، هو حق الإشباع الروحي النظير لما للإحساس والحدس أو التصور من هذا الإشباع الروحي.

الدرس السابع

إن كوننا ما نريد اكتناه سمو الروح نحو الإله مفكرين، يقدم لنا خاصية صورية مباشرة في النظرة الأولى، صورة لقائنا بالكيفية التي يجري بها الاستدلال على وجود الإله، الصورة التي يوجه إليها النظر أولاً. فالنظر المفكر هو تفسير وتمييز لوجوه ما سنحققه بنحو ما، في دفعة واحدة بعد التجربة الموالية فينا. ففي الاعتقاد بأن الإله موجود، يقع تحرير المعاني هذا مباشرة فيما تمت بعد ملامسته بصورة عرضية. وما سندركه هنا بصورة أدق هو تمييز ماهية الإله عن إنيته. فالإله موجود. ولكن ما هو هذا الوجود؟ وماذا ينبغي أن يكون؟ إن الإله هو أولاً تصور. إنه اسم. ومن التحديدين اللذين تتضمنهما قضية الإله والوجود، فإن الهم الأول هو تحديد الموضوع لذاته، خاصة والمقصود هنا هو أنه من المفروض أن يقع إثبات أن المحمول هو الخاصية الذاتية للموضوع، حتى لو كان ذلك المحمول ليس إلا الوجود الجاف. لكن الإله هو في الحين أكثر من مجرد الوجود بالنسبة إلينا. وبالعكس، فإن الإله، لأنه بالذات مضمون آخر أكثر ثراءً بما لا يتناهي من مجرد الوجود، فإن الهم بخصوص الموضوع هو إضافة هذه الخاصية باعتبارها أمراً مختلفا. وهكذا، فهذا المضمون المختلف عن الوجود، هو تصور وفكرة ومفهوم ينبغي أن يشرح هنا وأن يؤلف. وإذن ففي ميتافيزيقا الإله، أو فيما يسمى **بعلم الكلام الطبيعي**، ينبغي أن تُعلم هذه البداية بداية تحرير مفهوم الإله بحسب النهج التقليدي، حتى نرى ما يتضمنه تصورنا المفترض عنه، إذ هو يفترض كذلك أن لنا كل هذا التصور نفسه، الذي نعبر عنه بكلمة إله. والمعلوم أن المفهوم يحمل لذاته، بصرف النظر عن حقيقته الفعلية، اقتضاء كونه كذلك حقيقياً في ذاته، وأنه، من حيث كونه مفهوماً منطقياً، مفهومٌ حقيقيٌ منطقياً. وإذ إن الحقيقة المنطقية في حدود كون سلوك الفكر مجرد سلوك حصاة يقتصر على الهوهوية أي على عدم التناقض مع ذاته، فإن الاقتضاء لا يذهب إلى أبعد من كون المفهوم ينبغي ألا يكون متناقضاً مع ذاته أو كما يمكن كذلك أن نسمي ذلك تسمية أخرى، أن يكون المفهوم ممكنا بمعنى الإمكان الذي لا يتجاوز هو بدوره مطابقة التصور لذاته. وحينئذٍ فالأمر الثاني هو إذن أن يتبين من هذا المفهوم أنه—دليل وجود الإله. ورغم أن ذلك المفهوم الممكن يرد في مستوى هذا الاهتمام بالهوهوية والإمكان المجرد بالذات إلى أكثر المقولات تجريداً وأنه لن يكون أكثر

ثراءً بفضل الإنية، فإن النتيجة لا تطابق امتلاء تصور الإله. ومن ثم ثالثاً فإنه ما يزال ما يحتاج إلى العلاج في صفاته وعلاقاته بالعالم.

ونحن نلتقي بهذه الفروق عندما نركز النظر حول أدلة وجود الإله. فمن عمل الحصاة أن تحلل العيني وأن تميز عناصره المقومة وتحددها، ثم أن تحفظها، وأن تلبث عندها. وعندما تحاول الحصاة من جديد أن تتحرر لاحقاً من الفصل الذي حصل بين هذه العناصر المقومة لتوحد بينها وتعترف بكونها هي الأمر الحقيقي، فإنها تبقى وكأنها ملزمة مع ذلك بأن تعتبرها حقيقية كما كانت قبل توحيدها وخارجه. وإذن فمن مصلحة الحصاة مباشرة، أن تبين أن الوجود ينتسب جوهرياً لمفهوم الإله، وأن هذا المفهوم ينبغي بالضرورة أن يدركه الفكر باعتباره موجوداً. وإذا كان الحال هو كذلك، فإن المفهوم ينبغي ألا يدرك مفصولاً عن الوجود. فهو ليس شيئاً حقيقياً من دون الوجود. وإذن فهذه النتيجة مناقضة لإمكان اعتبار المفهوم في حد ذاته أمراً حقيقياً، وهو ما كان ينبغي أن يسلم به، وأن يعد مسبقاً. فإذا كانت الحصاة قد قامت بهذا الفصل هنا وكان ما فُهم بهذا الفصل ذاته قد أعلن عن كونه غير حقيقي، فإن المقارنة التي تحصل مع فصل آخر في هذا المضمار عديمة الأساس. وينبغي أولاً أن يُنظر في المفهوم ذاته، ثم بعد ذلك تتم كذلك معالجة صفات الإله. فمفهوم الإله يكون ذا وجود مضمون. ويمكن بل وينبغي كذلك ألا يكون شيئاً آخر عدا «جملة حقائقه»، إذ ماذا كان يمكن لصفات الإله أن تكون غير الحقائق، أي غير حقائقه؟ فلو كانت صفات الإله أكثر من التعبير عن علاقاته بالعالم وكيفيات فاعليته في الغير وإزاءه عدا ذاته لتضمن تصور الإله في ذاته، دون شك على الأقل قدراً كبيراً مع ذاته، بحيث لا يمكن الإله، لقيامه الذاتي المطلق أن يخرج عن ذاته ولا لأي قرابة أن تكون للإله مع العالم، القرابة التي يمكن أن تكون خارجة عنه ومقابلة له غير ما يفترض أنه كان ينبغي أن يكون بعداً منفصلاً عنه. وهكذا فإن صفاته وفعله أو صلته بغيره تبقى مندرجة في المفهوم لا غير. وهي محددة فيه وحده. وهي جوهرياً تعلقها بذاته. فالصفات ليست إلا الخصائص المحددة لمفهوم ذاته. كما أن البدء من العالم لذاته أخذا إياه باعتباره شيئاً خارج الإله، بحيث تكون صفات الإله علاقاته به يجعل العالم حينئذٍ منتج قوته الخالقة، فلا يتحدد إلا بمفهوم الإله. ومن ثم نعود بعد هذه الطريق الملتوية غير الضرورية بتوسط العالم إلى الصفات، بما لها من خصائص محددة. وإذا لم يكن المفهوم شيئاً خاوياً، بل كان ينبغي أن يكون شيئاً مليئاً بالمضمون،

فإنه لا يفسر إلا بواسطته.

فما يخرج مما ذكرنا هو أن الفروق التي رأيناها ذات طابع شكلي يجعلها عديمة المضمون وغير مؤسسة لأي دوائر خاصة منفصل بعضها عن البعض، فتقبل أن تعتبر شيئاً حقيقياً. فسمو الروح إلى الإلهي يكون في تحديد لمفهومه ولصفاته ولوجوده، وإلا فإن الإله بما هو مفهوم أو تصور يكون مطلق اللاتحدد. وبالتعيين، فإن أول ما يكون الانتقال إلى الوجود –بل هو حقاً الانتقال الأول والأكثر تجريداً–هو مدخل المفهوم والتصور في التحدد. وهذا التحدد هو في الحقيقة على درجة من الفقر كافية. لكن له في ذلك أساسه الذي يتمثل في كون تلك الميتافيزيقا تبدأ بالإمكان حتى لو كان معادلاً لإمكان مفهوم الإله المقصور على إمكان الحصاة الخالي من المضمون وعلى الهوهوية البسيطة بحيث يكون تعاملنا قد آل في الحقيقة إلى اقتصاره على المجردات الأخيرة من الأفكار عامة، والوجود حصراً مع نقيضه وكذلك مع عدم قابليتهما للفصل كما رأينا. وإذ نجد أنفسنا مع عدمية التمييزات التي تبدأ بها الميتافيزيقا، فعلينا أن نذكر بأن ذلك ليس إلا نتيجة لنفس النهج أعني بالذات أننا نحصل على نفس النتيجة وبنفس التمييزات. وأحد الأدلة التي علينا فحصها ينتسب إلى ذات المضمون الذي حل فيه التناقض المنحشر بين الفكر والوجود، والذي سنشرحه هنا كذلك بمقتضى قيمته الذاتيه. وكان بوسعنا أن نثير الوجه الإيجابي الذي يكمن هنا بالنسبة إلى معرفة الطبيعة الشكلية للمفهوم عامة المفهوم ذي الكلية التامة. وعلينا أن نجعل الوجه الذي نكتفي بالإشارة إليه جديراً بالملاحظة، ما كان الأمر متعلقاً عامة بالأساس التأملي لبحثنا ولتناسقه، وما دام لا يمكن أن يكون شيئاً آخر غير الأساس الهادي الحقيقي له. لكن قصدنا ليس مواصلةَ متابعةٍ في عرضنا، بل سنكتفي بالتوقف عند هذا الحد.

ويمكن أن نلاحظ على نحو المبرهنة المشتقة **lemmatischerweise** أن ما يسمى هنا من الآن فصاعداً مفهوم الإله لذاته وإمكانه، ينبغي ألا يطلق عليه إلا كونه فكرة، وفي الحقيقة فكرة مجردة. وسيتم التمييز بين مفهوم الإله وإمكانه. إلا أن مثل هذا المفهوم لا يطابق إلا الإمكان والهوهوية المجردة، وليس بالأقل من ذلك، ما يبقى مما ليس هو المفهوم عامة، بل مفهوم خاص، وهو في الحقيقة ما ينبغي أن يكون مفهوم الإله، ولا يبقى شيء إلا هذه الهوهوية المجردة وعديمة التحديد. ويتضمن ما تقدم أننا لن نعتبر تحديدات الحصاة المجردة هي المفهوم، بل إننا نعتبر المفهوم خالص العينية في ذاته، وأنه ليس وحدة غير محددة، بل هو جوهرياً وحدة محددة.

وبذلك فهو مرتبط بخصائصه المقومة. ومن ثم فهو حقيقة وحدة ذاته نفسها وتحديداته، بحيث إن الوحدة ليست شيئاً من دون التحديدات، بل هي تؤسسها، أو هي، بصورة أدق، تنحط من دونها حتى إلى تحدد غير حقيقي، فلا تكون شيئاً حقيقياً وفعلياً محتاجاً إلى هذه العلاقة. ومن ثم فنحن لا نضيف إلى ما تقدم إلا ما يلي: فمثل وحدة الخصائص هذه-ومنها يتكون المضمون- ليس في أخذنا إياها وكأنها موضوع حمل منطقي تناسبه، أعني بصفة المحمولات التي لا يكون لها إلا ربط ثالث لذاته، لكنه يكون خارج نفس الربط ومناقضاً له، بل هو ربط جوهري لوحدتها أعني انه ليس إلا نوعاً من الربط، بحيث تكون الوحدة ذاتها متقومة بتلك الخصائص، وبالعكس بحيث تكون هذه الخصائص المختلفة، من حيث هي ما هي، غير قابلة للفصل بعضها عن البعض، وقابلة لترجمة ذاتها في الأخرى، وتكون من دون الأخرى عديمة المعنى، إذ مثلما تكون هي مقومة للوحدة، فإن الوحدة تكون جوهرها ونفسها.

ذلك هو ما تتقوم به طبيعة العينية التي يتحدد بها المفهوم عامة. فالتفكير الفلسفي في أي موضوع لا يمكن أن يعمل من دون كلي وتحديدات فكرية مجردة، على الأقل عندما يكون الموضوع هو الإله الذي هو أعمق ما في التفكير والمفهوم المطلق. لذلك فإنه ما كان يمكن أن نتجنب تقديم المقصود بالمفهوم التأملي للمفهوم ذاته. وكان يمكن أن يكون نفس الأمر هنا مقصوراً على تقديمه بمعنى يجعله مهمة تاريخية لا غير، وبمعنى كون مضمونه في ذاته ولذاته أمراً يمكن أن تبرهن عليه الفلسفة المنطقية. وكان يمكن للتصور أن يقدم أمثلة قريبة منه. وحتى لا نذهب بعيداً فيكفي-علماً وأن الروح هو الأقرب في كل الأحوال-أن نذكر بالحيوية التي هي وحدة الروح البسيطة والواحدة والتي لها في آن من العينية في ذاتها ما يجعلها لا شيء غير عملية اغتذائها، وغير أعضائها وآلاتها التي هي بالجوهر أمور متمايزة عنها، بل هي من دونها تسقط، فلا تبقى ما هي، أعني أنها تفقد معناها ودلالتها.

وما سنقدمه حول مفهوم «**المفهوم التأملي**» وما سنتم الكلام على نتيجته لهما نفس المعنى. وأعني بالذات أنه ينبغي، خلال اعتبارنا تحديدات المفهوم لا تقوم إلا في وحدته ومن ثم فهي غير قابلة للفصل بعضها عن البعض،-ونريد أن نسميها بمقياس موضوعنا مفهوم الإله-أن نأخذ كل خاصية من هذه الخاصيات ذاتها بوصفها متميزه عن غيرها، ما كانت لذاتها ليس باعتبارها خاصية مجردة، بل باعتبارها (مقومة لـ)ـمفهوم إله عيني. لكن ذلك ليس هو في آن إلا

مفهوماً واحداً، وليس هو من ثم علاقة خاضعة لهذا المفهوم من جنس ما تقدم من خاصيات خاضعة له، أعني بوصفها وجوها من نفس المفهوم الواحد، وجوهاً متعالقة بالضرورة ومتواصلة وغير قابلة للفصل أحدها عن الآخر، بحيث إنها لا توجد إلا بما بينها من تعالق، هو بالذات التعالق الحي الذي بفضله تمثل الوحدة الصائرة أساسه المفروض متقدماً عليه. وبالنسبة إلى هذه الظهورات المختلفة، فإنها تكون على نحو يجعلها نفس المفهوم في ذاته، غير أنها موضوعة على نحو مغاير، بحيث يكون في الحقيقة هذا الكون الوضعي أو الظهور المغاير في اقتران ضروري، فيكون الواحد صادرا عن الثاني وموضوعاً بتوسط الأخر.

إن الفرق المميز للمفهوم بما هو مفهوم، ليس هو إذن إلا الفرق الذي يجعل هذه الخصائص المجردة جوانبه المقومة، في حين أن المفهوم الأكثر تحديداً (الفكرة المثال) هو ذاته وفي ذاته هذه الجوانب العينية التي لا تمثل تلك الخصائص العامة إلا أرضيتها. وهذه الجوانب العينية هي أو بالأحرى تبدو وكأنها موجودة لذاتها وكلا قائماً بذاته. والإحاطة بها بوصفها في ذاتها وضمن هذه الأرضية التي تكون حدها النوعي وكذلك بوصفها مختلفة في ذاتها، فإن ذلك يعطينا هذا التقدم في تحديد المفهوم، فلا تكون الكثرة مقصورة على كثرة الخصائص، بل هي ثروة من الأشكال التي هي كذلك خالصة الوجود الذهني الموضوعة والمحفوظة في نفس المفهوم وفي نفس الموضوع (المنطقي). فتكون وحدة الموضوع مع ذاته على قدر من الكثافة الوجودية، يعدل ما يستخرج منه من فروق إضافية. والتقدم في التحديد الإضافي هو في آن غوص الموضوع في ذاته وتعمقه فيها.

وعندما نقول إنه نفس المفهوم الواحد الذي سيتم التقدم في تحديده، فإن ذلك عبارة شكلية. فزيادة التقدم في التحديد لنفس المفهوم الواحد يعطينا خصائص أكثر لنفس المفهوم. لكن هذا الثراء في تقدم التحديد، ينبغي ألا نرى فيه مجرد كثرة من الخصائص، بل ينبغي أن يصبح عينياً. فهذه الجوانب العينية عند النظر إليها لذاتها تبدو هي ذاتها تامةً وكلا قائماً بذاته. لكنها (في الحقيقة) موضوعة في مفهوم ومحمولة على موضوع (منطقي). وهي ليست قائمة بذاتها، ومنفصلاً بعضها عن البعض فيه إلا في الأذهان (فكرياً). وبذلك تكون وحدة الموضوع الذي يحملها أشد كثافة وجودية. والكثافة الأسمى للموضوع في المثال لكل الخصائص العينية ولأسمى التناقضات هي الروح. وحتى نصل إلى تصور أدق نريد في هذا المضمار أن نكمل

البحث في علاقة الطبيعة بالروح. فالطبيعة محفوظة في الروح وهو خالقها. ودون اعتبار لظاهر وجودها المباشر وحقيقتها القائمة بذاتها، فإنها ليست في ذاتها إلا أمراً موضوعاً في الروح مخلوقاً وذهنياً. وعندما ننتقل في تقدمنا من معرفة الطبيعة إلى معرفة الروح، تتحدد الطبيعة باعتبارها ليست إلا مرحلة من مراحل الروح، ولا تتكون كثرة حقيقية ولا ثنائي جوهري، يكون أحد عنصريه هو الطبيعة والثاني هو الروح، بل تتكون الفكرة المثال التي هي جوهر الطبيعة والتي تتعمق لتصبح روحاً وتحفظ في هذه الكثافة اللامتناهية للوجود المثالي، ذلك المضمون في ذاته. ويكون ثراؤها بقدر ثراء تحديد هذا الوجود المثالي ذاته الذي هو الروح في ذاته ولذاته. وبوسعنا في هذه الإشارة إلى الطبيعة بالنظر إلى الخصائص الكثيرة التي علينا النظر فيها خلال مسيرتنا، بوسعنا أن نقدم علاج مسألة كونها كلا في هذه الصورة تؤول فعلاً إلى وجود خارجي، ولكن من حيث هي إحدى الخصائص التي نتجاوزها. ونحن لن نسعى من جهة أولى إلى النظر في ذلك الوجود المثالي التأملي ولا إلى التشكيل العيني الذي يوجد فيه التحديد الفكري الذي يتأصل فيه ما سيصبح طبيعة. فإن الخاصية الذاتية لدرجتها هي في كل الأحوال إحدى خصائص الإله المقومة، وهي مرحلة خاضعة لمفهومه. ولما كنا فيما يلي سنقتصر على البقاء عند تطور هذا المفهوم، وكذلك عند فروق الفكر من حيث هي كذلك ووجوه المفهوم، فلن تعتبر المرحلة بوصفها طبيعة بل بوصفها ضرورة ومرحلة حياة في مفهوم الإله. لكن مفهومه ينبغي أن يُكنه بوصفه روحاً مع التحديد الأعمق للحرية حتى يكون مفهوماً للإله جديراً به وبنا.

وما قيل هنا بالذات عن الشكل العيني لأحد وجوه المفهوم، يذكرنا بالجانب الحقيقي الذي بمقتضاه يربو عدد الخصائص خلال بسطها. فعلاقة خصائص الإله المقومة بعضها بالبعض، موضوع تزداد صعوبته بقدر ما تزداد بالنسبة إلى تلك التي لا تعرفها طبيعة المفهوم. ولكن فمن دون أن نعلم شيئاً عن مفهوم المفهوم على الأقل، ومن دون أن يكون لنا على الأقل تصور، لا يمكن أن يُفهم شيء عن جوهر الإله باعتباره روحاً عامة. وما قيل هنا سيجد مباشرة استعمالاً له لاحقاً في الجانب الموالي من بحثنا.

الدرس الثامن

قدمنا في الدرس السابق الخصائص المقومة الأساسية (بدلالتها) التأملية وطبيعة المفهوم وبسطه في كثرة من الخصائص المقومة له وتشكلاته. وعندما نعيد الالتفات إلى مهمتنا، فإن ما نصادفه مباشرة، هو بدوره كثرة يناظرها وجود أدلة كثيرة على وجود الإله. وهي كثرة عينية خارجية وتنوع يعرض أولا، وأيضاً من خلال تاريخ نشأتها التي لا علاقة لها بالتمايزات التي حصلت بمقتضى بسط المفهوم والتي سندركها كما نصادفها مباشرة. إلا أن عدم الثقة في هذه الكثرة، يمكننا أن نفهمه مباشرة، عندما نتأمل في كوننا هنا لا نتعامل مع موضوع متناه. وعندما نتذكر أن نظرنا هو في موضوع لامتناه موضوع فلسفي وليس في موضوع عرضي، فلا ينبغي أن يكون ذلك فعلاً وجهداً خارجياً. فالواقعة التاريخية والشكل الهندسي يتضمنان مجموعة كبيرة من العلاقات في ذاتهما. ولهما كذلك علاقات كثيرة بما يوجد خارجهما وبما يتم إدراكهما من خلاله. وانطلاقاً من هذه العلاقات يمكن الحصول على العلاقة الأساسية التي تتبعها تلك العلاقات، أو على خاصية مقومة أخرى يتعلق بها الأمر، وتكون كذلك مترابطة معها. فنظرية فيثاغورس يقال إنه قد وجد ما ينيف على العشرين برهاناً عليها. والواقعة التاريخية بقدر ما تكبر دلالتها، يكون لها عدد كبير من الجوانب المتعلقة بوضعية ما، وبمجريات تاريخية أخرى ذات ترابط معها، بحيث إنه يمكن الانطلاق من أي واحد من هذه الجوانب لبيان ضرورة تلك الواقعة. فشهود العيان يمكن كذلك أن يكونوا كثيرين. وكل شاهد يصح اعتبار شهادته برهاناً، ما تبين عدم تناقضها. وإذا كان الدليل الواحد يمكن أن يعتبر كافياً في الدلالة على نظرية رياضية، فإنه من الأفضل، في الموضوعات التاريخية، والنوازل القضائية، أن يكون ما ينبغي أن يعد ذا قيمة فيها كثرة من الأدلة، إذ عندئذٍ تربو قوة الدليل ذاتها. أما في مجالات التجربة، فإن ما يبدو للموضوع باعتباره عنصراً جزئياً عينياً. هو خاصية العرضية. لكن جزئية المعرفة، يبدو أنها تضفي عليه نفس العرضية. فتكون ضرورة الموضوع ماثلة في ترابطه مع أحوال أخرى، كل واحدة منها هي بدورها خاضعة لنفس العرضية. ويأتي هنا التوسيع والتكرار لمثل هذا الترابط الذي تتحقق به وبفضله الموضوعية ونوع الكلية الممكنة في هذا المجال. إن تدعيم إحدى الواقعات، وأحد الإدراكات بوساطة الكثرة المجردة للملاحظات،

يحد من ذاتية الإدراك وتهمة المظهر والخداع وكل أنواع الخطأ التي يمكن أن تفترض.

أما في حالة الإله، فإنه يحدث عند افتراضنا المسبق للتصور التام والكلي عنه أن نلفى من جانب أول، في مجال التناسق الذي يصل أحد الموضوعات عادة بموضوع آخر لا متناهياً ومن جانب ثان–ما دام وجود الإله ليس مقصوراً على الوجود في باطن الإنسان– فإنه يوجد فيه كذلك على نحو من العرضية الأكثر تنوعاً عرضية الفكر والتصور والخيال، والعرضية المسلم بها صراحة في الأحاسيس والانفعالات إلخ...فتحصل من ثم مجموعة لامتناهية من البدايات يمكن الانطلاق منها نحو الإله. وهي بدايات ينبغي تجاوزها. وبذلك حصلت المجموعة اللامتناهية من النقل الجوهرية التي ينبغي أن يكون لها قوة الدليل. وينبغي أن يكون ذلك كذلك إزاء الإمكانات الأخرى اللامتناهية من المغالطات والأخطاء على طريق تقوية القناعة وتثبيتها، بفضل تكرار التجربة التي هي الطريق الموصلة إلى الحقيقة بوصفها حقيقة تظهر مطلوبة. فيتقوى في الذات العارفة الحذر وطابع العقد الباطن في الإله بفضل تكرار سمو الروح الجوهري نحو الإله، وتجربة هذا السمو ومعرفته باعتباره حكمة وعناية فيما لا يحصى من الموضوعات والأحداث والنوازل. وبهذا المقدار تتبين مجموعة العلاقات مع الموضوع الواحد غير قابلة للنفاد، ويتبين عدم نفاد الحاجة إلى تكرار غوص الإنسان المتواصل في التناهي المتعدد واللامتناهي لمحيطه الخارجي، وتكرار تجربته المتواصلة عن الإله في أحواله الباطنة، أعني في أدلة جديدة عن سلطان الإله، ووضع ذلك تحت ناظره.

وعندما يحصل المرء على هذا النوع من الأدلة، وتقع تحت ناظره، فإنه يدرك في آن أنه يوجد في دائرة مختلفة عن الدائرة العلمية. فحياة الفرد العينية ممتزجة بتغيرات لأحوال النفس كثيرة التنوع، ولأحوال الفؤاد في وضعيات خارجية مختلفة، فيستنتج من ثم وفي نفس الوضعيات أن الإله موجود، وينوع تلك النتيجة، ويحاول من جديد أن يتملك هذه العقيدة المتغيرة تغير الفرد نفسه وأن يحييها. لكن المجال العلمي هو أرضية الفكر وإليه ينجذب تعدد مرات التكرار بل وكل المرات، المجال الذي ينبغي أن يكون النتيجة الحقيقية المجتمعة في مرة واحدة، فلا يؤخذ بعين الاعتبار إلا التحديد الفكري الذي يكون باعتباره ما هو تحديداً بسيطاً يحيط في ذاته بكل تلك الخصوصيات التي للحياة العينية المفتتة إلى ما لا يتناهى من جزئيات الوجود.

لكن هذه الدوائر المختلفة ليست مختلفة إلا من حيث الشكل. أما المضمون فواحد، إذ إن

الفكرة ترد المضمون المتنوع إلى شكل واحد. فهي توحد نفس المضمون من دون أن تنقص شيئاً من قيمته أو من جوهره، بل إن الجوهر بالأحرى يُستخرج للسمو به وهو حقيقته الذاتية له. لكن تحديدات مختلفة وكثيرة تحصل هنا. وفي المقام الأول، فإن تحديد الفكرة يتعلق بمنطلقات سمو الروح من المتناهي نحو الإله. وعندما يُرد طابعها غير القابل للإحصاء إلى مقولات قليلة، فإن هذه المقولات ذاتها تبقى مع ذلك كثيرة. فالمتناهي الذي سيُعتبر منطلقاً له خصائص مختلفة. وهذه الخصائص هي بعد ذلك معين أدلة وجود الإله الميتافيزيقية المختلفة، أعني الأدلة المتحركة في الذهن لا غير. وحسب الشكل التاريخي للأدلة كما سنكنهها، فإنها مقولات المتناهي التي تتحدد فيها منطلقات الدليل، وهي عرضية أشياء العالم، ثم علاقة الغائية التي لها هي ذاتها والتي توجد فيما بينها. ولكن بالإضافة إلى هذا المضمون بمعيار البدايات المتناهية، يوجد كذلك منطلق آخر أعني بالذات الدليل الذي هو بمقتضى مضمونه مفهوم الإله ذي الوجود الواجب واللامتناهي، والذي ليس له إلا هذا التناهي الجاعل منه أمراً ذاتياً والذي ينبغي تخليصه منه. ويمكننا بغلفة منا أن نقع ضحية لكثرة المنطلقات. فهي تقتضي بالنسبة إلى ما نعتقده محقين ألا يكون الدليل الحقيقي إلا دليلاً واحداً لا عيب فيه، ما كان دارياً بأنه باطن فكرة الفكرة نفسه، وما كانت هذه الفكرة نفسها أيضاً واحدة معها، رغم ما يمكن أن يبدو قد أخذ من بدايات مختلفة. ثم إن النتيجة هي نفس النتيجة الواحدة، أعني بالذات وجود الإله. لكن هذا الوجود أمر عام وغير محدد. والأمر مع ذلك يتعلق هنا باختلاف يستحق مزيد الانتباه. إنه ذو صلة مع ما سبقت تسميته بالبدايات أو المسالك[1]. وهذه تحصل بفضل منطلقات كل منها له مضمون محدد ومختلف. إنها مقولات محددة. والانطلاق منها هو الذي يمكن من السمو نحو الإله، ويكون انطلاقاً ومساراً للفكر ضرورياً يُسمى بالعبارة المعتادة استنتاجاً منطقياً. وهذا القياس المنطقي له نتيجة ضرورية. وهذه النتيجة تحددها خاصية المنطلق المقوِّمة. ذلك أنه لا يتلو إلا عنها. ومن ثم فإنه يحصل في الأدلة المختلفة على وجود الإله، أن يكون للإله كذلك خصائص محددة. وحينئذٍ فإن ذلك بالمقابل مع الظاهرة الموالية والعابرة، والتي بمقتضاها يكون الهم في الدليل على وجود الله مقصوراً على التوجه نحو الوجود. وهذا تحديداً مجرد من المفروض أنه ينبغي أن يكون النتيجة المشتركة لكل الأدلة المختلفة. وإرادة استنتاج خصائص مضمونية من

(1) الوارد في W: المنطلقات.

ذلك هو بعد أمر مستبعد بكون المضمون كله موجوداً مسبقاً في تصور الإله. وهذا التصور يفترض مسبقاً أنه قد أثبت بصورة أكثر تحديداً أو أكثر غموضاً، أو بحسب المسار المعطى والمعتاد للميتافيزيقا نفس النتيجة التي لما يزعم مفهوماً. ومن ثم فإن هذا الاسترياء ليس موجوداً بصورة صريحة، بحيث تحصل الخصائص المضمونية بفضل مسلك القياس ذلك. وعلى الأقل في الدليل الذي ينطلق خاصة من مفهوم الإله الذي سبق أن صغناه. وينبغي صراحة ألا يكون محتاجاً إلا إلى الاستجابة إليه أي أن يضيف إلى ذلك المفهوم خاصية الوجود المقومة.

ومن البين بنفسه أن المقدمات المختلفة والأقيسة، وكثرة القياسات المؤلفة منها، ينتج عنها كذلك نتائج كثيرة ذات مضمونات مختلفة. وحينئذٍ، فعندما تبدو المنطلقات قابلة للتسليم، وعندما لا نبالي بعدم تطابقها، فإن عدم المبالاة هذا ينحصر في النظر إلى النتائج التي تعطينا كثرة من الخصائص المحددة لمفهوم الإله، بل إن السؤال الموالي حول علاقتها فيما بينها يوضع بذاته هنا. ذلك أن الإله واحد. والعلاقة الأكثر شيوعاً هنا هي كون الإله يحدد بعدة خصائص محددة بوصفه موضوعاً (بالمعنى المنطقي) للكثير من المحمولات. وليس ذلك كما اعتدنا مع الأشياء والموضوعات المتناهية فحسب، بل وكذلك بسبب ما نبينه من الصفات الكثيرة للإله القادر على كل شيء، ومطلق الحكمة والعدل والخير إلخ... والشرقيون يسمون الإله صاحب الأسماء الكثيرة أو صاحب الأسماء اللامتناهية. ولهم تصور لاقتضاء قول ما هو حصراً بذكر أسمائه ذكرا لا ينفذ، لأن خصائصه المحددة لا تنفذ. وكما قيل بخصوص المجموعة اللامتناهية من المنطلقات، فإن الفكر يلخصها في مقولات بسيطة فنحتاج هنا أكثر إلى تلخيص كثرة الصفات لردها إلى عدد أقل، بل لردها إلى مفهوم واحد، إذ إن المفهوم هو بالجوهر في ذاته مفهوم غير قابل للفصل، إذا كنا نسلم بالنسبة إلى الموضوعات المتناهية أن كل واحد منها هو دون شك كذلك ليس إلا موضوعاً واحداً وفرداً، أعني أنه غير قابل للقسمة وأنه مفهوم. لكن هذه الوحدة هي مع ذلك وحدة متنوعة ولا تتألف إلا من كثرة متخارجة العناصر القابلة للفصل بعضها عن البعض، بل هي وحدة متناقضة في وجودها. فتناهي الطبائع الحية يتمثل في كون جسدها وروحها قابلين للفصل أحدهما عن الآخر، بل وأكثر من ذلك في كون أعضائها وكون العصب والعضلة إلخ .. ثم مادة اللون والزيت والحامض إلخ.. هي بدورها قابلة للفصل بعضها عن البعض، وفي كون المحمولات قائمة في الموضوع الفعلي أو في الفرد

كاللون والرائحة والذوق إلخ باعتبارها مواد قائمة بذاتها وقابلة للفصل إحداها عن الأخرى، وفي كون وحدة الفرد محددة، وبذلك فهي تقوم متخارجة إحداها عن الأخرى. والروح يعلم تناهيه من نفس الاختلاف واللاتناسب عامة مع معطيات علاقة وجوده بمفهومه. فالعقل يبين لنفسه الحقيقة وللإرادة الخير والأخلاق العامة، والحق، والخيال والحصاة وعدم مناسبتهما له إلخ.. وفي كل الأحوال، فإن الوعي الحسي الذي يفيض به الوجود بكامله دائماً أو على الأقل يمتلئ به، هو كتلة المضمونات اللحظية والزائلة، ما كانت بعد غير حقيقية. إن قابلية الفصل هذه النافذة في عمق الواقع العيني ومفصولية فاعليات الروح وتوجهاته وأهدافه وأعماله، يمكن أن نجد لها عذراً حتى لو كانت فكرتها المثال هي في ذاتها مدركة للقدرة أو الملكة أو الفعاليات وما شابهها مما ليس متطابقاً. ذلك أنه من حيث هو وجود فردي ومن حيث هو هذا الفرد المشار إليه وبالذات هذا التناهي، يكون في ذاته مندرجاً في وجود خارجي. لكن الإله ليس هو إلا هذا الواحد، وليس هو إلا هذا الإله الواحد المشار إليه. ومن ثم فإن الواقع الفعلي غير قابل للفصل عن الفكرة المثال. ومن ثم كذلك فهو غير قابل للفصل في ذاته عينها. وهنا يتبين الفرق والفصل وكثرة المحمولات التي لا تترابط إلا في وحدة الموضوع[1]. لكنها تكون في ذاتها متصفة بالاختلاف–وهو ما تكون به في تناقض فتقع في الخصام–وبالتالي في أبلغ حسم باعتباره شيئاً غير حقيقي، وتكون كثرة الخصائص مقولات غير مناسبة.

إن النوع الموالي التي تقع فيه العودة من خصائص الإله العديدة التي تحصل، من أدلة وجود الإله المتعددة، إلى المفهوم الواحد والوحيد الذي يقدم للإحاطة به، هو عادة ذلك المفهوم الواحد الذي يسمى الوحدة السامية، أعني الوحدة الأكثر تجريداً. ذلك أن وحدة الإله هي الأسمى. ومن ثم فهي التي ينبغي أن ترد إليها الوحدة الأكثر تجريداً. لكن الوحدة الأكثر تجريداً هي الوحدة ذاتها. وحينئذٍ، فإن ما يمكن أن يحصل بالنسبة إلى فكرة الإله المثال، لا يمكن إلا أن يكون الوحدة–حتى يعبر ذلك على الأقل عن موضوع، أو عن موجود، كأن يكون مثلاً الواحد الذي يوضع حصراً مقابلاً للكثرة، بحيث إنه يكون كذلك الواحد في ذاته عينها، وكذلك وحدة كثرة المحمولات، ومن ثم باعتباره وحدة في ذاته عينها: مثلاً بالأولى الواحد أو كذلك الوجود. لكننا لا نصل بمثل تجريد الخاصية هذه إلا إلى الخُلف المتمثل في كون النتيجة

(1) الوارد في W: الموضوع بدلاً من التي للموضوع.

من دليل الوجود الإلهي لا تكون إلا تجريد الوجود، أو- نفس الشيء- المتمثل في كون الإله ذاته ليس إلى الواحد المجرد أو الوجود أي الماهية الخاوية للحصاة، الماهية التي يعارضها التصور العيني للإله ولا يرضى بها. لكن التصور ليس غير راضٍ لهذه العلة فحسب، بل هو غير راضٍ لأن طبيعة المفهوم ذاتها كما تقدم عامة تتبين في ذاتها عينية، وهو ما يبدو خارجياً اختلافَ خصائص وتعدداً لها، لأن هذه الطبيعة مقصورة على كونها التطور المتواصل لمراحله. وإذن فالأمر هو أن ضرورة العقل الباطنة هي التي تفعل في الروح المفكر والتي تحدث هذه الكثرة من الخصائص. فبمجرد كون هذا الفكر لم يحط بعد بطبيعة المفهوم ذاته، ومن ثم بطبيعة علاقته وضرورة تناسقها، تظهر هذه الخصائص التي هي درجات التطور. وهي تظهر باعتبارها ليست إلا كثرة عرضية ومتوالية، وغير متطابقة مثل هذا الفكر كذلك ضمن كل واحدة من هذه الخصائص لطبيعة المسار الذي يسمى دليلاً، والذي لا يحاط به بحيث تبقى هذه الخصائص متخارجة ولا تتواصل إلا بوصفها قائمة الذات (لكنها بالعكس) ليست متواصلة مع ذاتها باعتبارها معلومة علاقة أخيرة حقيقية. وذلك ما سنلفت إليه الانتباه باعتباره نقصا صوريا في هذا الدليل.

فإذا أخذنا اختلاف الأدلة على وجود الإله كما نجدها فسنلفى فرقاً جوهرياً: فجزء منها ينطلق من الوجود إلى فكرة الإله أعني بصورة أدق أنه ينطلق من وجود محدد إلى الوجود الحقيقي باعتباره وجود الإله. والبعض الآخر ينتقل من فكرة الإله من الحقيقة في ذاتها إلى وجودها. وهذا الفرق بين نوعي الأدلة رغم كونه نفس الفرق باعتباره مجرد فرق حصل بالمصادفة وبالعرض، فإنه يتأسس على ضرورة علينا أن نجلب الانتباه إليها. وبالفعل فنحن إزاء حدين: **فكرة الإله والوجود**. وإذن فالانطلاق يمكن أن يكون من هذا أو من تلك في المسعى الاستدلالي الذي ينبغي أن يعد إلى الوصل بينهما. وبالاقتصار على الإمكان يبدو أمر الانطلاق من أي منهما سيان. إذ يتبين كذلك، أن الربط الثاني غير ضروري عندما نختار أحد الصلتين الممكنتين بين هذين الحدين.

لكن ما يبدو بعد ذلك ثنائية نافلة وإمكانية خارجية، له علاقة ترابط في المفهوم، بحيث إن الطريقين ليستا بحال لا مبالاة متبادلة، ولا هما مختلفتان مجرد اختلاف خارجي، ولا إحداهما نافلة بخلاف الأخرى. فطبيعة هذه الضرورة لا تتعلق بحال جانبية، بل هي مرتبطة بأعمق أعماق موضوعنا ذاته، ثم بالطبيعة المنطقية للمفهوم. فباعتبار هذين الوجهين لا تعد الطريقان مجرد طريقين مختلفتين عامة، بل هما تمثلان وحدانية البعد سواء فيما يتعلق بالسمو الذاتي لروحنا نحو الإله، أو فيما يتعلق بطبيعة الإله ذاته. ونريد أن نعرض وحدة البعد هذه بشكلها الأكثر عينية في علاقتها بموضوعنا. فأولاً نحن إزاء المقولتين الأكثر تجريداً أعني مقولتي الوجود والمفهوم اللذين يَمثُل لدينا تناقضهما وكيفية تعالقهما. وعلينا أن نبين الكيفية التي يحقق بها هذان المجردان وعلاقة أحدهما بالآخر على أسس ما هو الأكثر تعيناً وتحدداً.

وحتى نتمكن من تقديم هذا الأمر الأكثر تحديداً لا بد من أن نقدم التفريق الإضافي والمتمثل في ثلاث كيفيات أساسية تكون عليها علاقة الاقتران بين جانبين أو بين خاصيتين: أولاهما هي مآل إحدى الخصائص المحددة إلى الأخرى. والثانية هي الإضافة بينهما أو ظهور إحداهما في وجود الأخرى. أما الكيفية الثالثة فهي كيفية المفهوم أو كيفية الفكرة المثال المتمثلة في كون الخاصية المحددة تكون في الأخرى على نحو من الوجود يجعل هذه تكون وحدتها التي هي

عينها في ذاتها الكيفية الأصلية لهما كليهما، وكذلك بوصفها توضع وحدة ذاتية لهما، وحدة ليست هي أولاً إلا جوهرهما المستمد منها، باعتبارها المظهر الباطن للكلية، كما أنها تنتج بصورة أبدية، وهي مختلفة عنها لذاتها باعتبارها وحدتها وباعتبارها قد حسمت بصورة أبدية أن تكون ظهورها.

لكن طريقيّ السمو وحيدتي البعد اللتين لدينا تمدانا في ذاتهما عينها بشكلين من واحدية البعد فيهما. وينبغي أن نوجه الانتباه إلى العلاقات الصادرة عن ذلك. فما ينبغي أن نحققه بصورة عامة هو أن نبين في الخاصية المفهوم من جانب أول وأن نبين الوجود من الجانب الثاني، وأن نبين بالعكس الأولين في المفهوم. فيكون أي منهما متحدداً ليكون الآخر بمقتضى المفهوم. والآن فعندما لا يكون إلا جانب واحد محدداً بالنسبة إلى الجانب الثاني، فإن هذا التحديد يكون من جهة أولى مقصوراً على فساد يكون فيه الأول مفقوداً، أو مقصوراً،من جهة ثانية، على ظهور له صادر عنه خارج ذاته، بحيث يبقى الآخر بالفعل محفوظاً فيه، لكنه لا يرد إلى ذاته، ولا يكون في ذاته عينها تلك الوحدة. وعندما نأخذ المفهوم بدلالة الإله العينية، وعندما لا نحيط بالتحديد الذاتي للإله نحو الطبيعة إلا في علاقة الاقتران الأولى المعطاة، فإن الإله يصبح صيرورة الإله طبيعة. أما لو كانت الطبيعة بمقتضى علاقة الاقتران الثانية مقصورة على كونها ظهور الإله، فإنها لا تكون كما كانت في الانتقال بالنسبة إلى الوجه الثالث إلا بالنسبة إلينا. أما الوحدة التي فيها، فإنها لا تكون في ذاتها ولذاتها موجودة، وليست حقيقة سابقة[1] التحديد.

وعندما نأخذ ذلك في شكل أكثر عينية فنتصور الإله بوصفه الفكرة المثال الموجودة لذاتها ونبدأ منه ونتصور الوجود كذلك بوصفه كل الوجود فإن تقدم الفكرة المثال نحو الطبيعة يتبين لنا: 1-إما مجرد انتقال في الطبيعة التي قد تكون الفكرة المثال قد ضاعت فيها واختفت 2-أو بالنظر إلى الانتقال حتى نحدده بصورة أدق، فلعل الأمر مقصوراً على تذكرنا بأن النتيجة البسيطة قد حصلت من أمر آخر أمر كان قد اختفى. ذلك أنه بالنظر إلى الظهور فنحن دون سوانا الذين نحيل الظاهر إلى جوهره، ونرجعه إليه أو بمنظور آخر، فلكأن الإله هو الذي خلق الطبيعة، وليس خالقَها روح متناه صدر عنه وعاد إليه -ويكون للإله حب عقيم نحو العالم باعتباره مظهره، العالم الذي يبقى من حيث هو مجرد ظاهر، غير الإله الذي لا يشع من خلاله

(1) في W : في الحين.

ولا يظهر هو بذاته. وماذا كان ينبغي أن يكون الثالث، وكيف يمكننا أن نكون نحن الذين نحيل هذا المظهر إلى جوهره والذين نرجعه إلى مركزه والذي لا يظهر جوهره بذاته وفي ذاته إلا بهذه الصورة؟ فماذا يمكن أن يكون هذا الأمر الثالث؟ وماذا يمكن أن نكون نحن؟ عمل مطلق مفترض وفعل قائم الذات عامة لكلية صورية تحيط ذاتها بكل شيء. وفيها تكون وحدتها الواجبة في ذاتها ولذاتها مجرد ظهور عديم الموضوعية.

فإذا رأينا العلاقة بصورة أكثر تحديداً، العلاقة التي يقيمها هذا التحديد، فإن سمو الوجود المحدد للطبيعة وللوجود الطبيعي عامة، ومنه كذلك وعينا بفاعلية هذا السمو ذاته نحو الإله، لا يكون إلا الدين بالذات والتقوى التي هي ذاتية، ولا تسمو إلا فيه إما على نحو النقلة لا غير حتى تختفي فيه أو لتواجهه بوصفها ظهوراً. فيكون الإله باختفاء المتناهي هذا فيه مجرد الجوهر المطلق الذي لا يصدر عنه شيء، ولا يرجع إليه شيء. وحتى تصور الجوهر المطلق وفكره، فإنه يكون كذلك أمراً زائداً يختفي هو بدوره. إما إذا بقينا محافظين على علاقة الاسترياء، وكان سمو التقوى إليه يعني كون الدين من حيث هو دين، ومن ثم أن يبقى الذاتي لذاته هو الموجود والقائم بذاته، فإن القائم بذاته يكون في المقام الأول أما بالنسبة إليه يكون الدين عين السمو، وهو ليس إلا منتوجه ومتصوَره ومتسلَّمه أو مفكرَه أو معتَقده—أي مجرد مظهر وليس أمراً حقيقياً وقائماً بذاته، وليس شيئاً ينطلق من ذاته، بل هو مجرد جوهر متصور لا يكتمل بنفسه. ومن ثم فهو ليس فاعلية لا تطابق إلا السمو الذاتي من حيث هو سمو ذاتي. وعندئذٍ فلن يكون من المعلوم ولا من المعترف به أن الإله روح يوقظ في الإنسان ذلك السمو وذلك الدين.

فإذا وجد في وحدانية البعد هذه كذلك تصور آخر وتطور لما هو في المقام الأول غير متجاوز لخاصية مظهر مضاد أي غير متحرر منه حيث يكون من ناحية أولى أيضاً وكأنه قائم الذات وفاعل يتحدد بكونه ليس مظهراً، فإنه لا يعرف بنسبته إلى هذا القائم بذاته إلا نصف علاقة إضافية من جانب آخر، ويكون محتوياً في ذاته على نواة غير متواصلة فعلاً وانفعالاً، نواة ليس لها أي صلة بالآخر. فلا يكون بين الجانبين علاقة إلا في السطح على نحو من الظهور. ولا يكون التعالق بينهما صادراً عن جوهرهما وبفضله. فينقص الجانبين عودة الروح الحقيقة والكاملة إلى ذاته باعتباره كذلك لا يبحث في أعماق الألوهية. لكن عودة الروح إلى ذاته هذه وهذا البحث في الآخر يتطابقان كلاهما جوهرياً. ذلك أن المباشرة البسيطة والوجود الجوهري

لا يمثلان عمقاً، بل العمق الوحيد هو العودة الحقيقية في الذات. والبحث ذاته في الجوهر هو عودة الروح إلى ذاته.

وسنستعمل هنا في إشارتنا التمهيدية لهذا المعنى العيني من الفرق الذي حررناه، والذي سبق أن وجده استرياؤنا. فما كان قد جذب الانتباه إليه هو كون الفرق ليس كثرة نافلة، وأنه فضلاً عن ذلك يتضمن تقسيماً شكلياً واصطناعا خارجياً يقسمه إلى حدين: **الطبيعة أو الأشياء الطبيعية والوعي بالإله ثم العودة منهما إلى الوجود.** وكلاهما ينتسب إلى مفهوم واحد بصورة ضرورية متساوية بنفس القدر من الانتساب إلى مسير المعرفة الذاتي، كما يتضمن معنى موضوعياً تاماً، ويقدم بحسب الجانبين الموجودين فيه من واحدية البعد الأهم. وبخصوص المعرفة فإن تمامها يكمن في الكل الذي هو المفهوم عامة وبصورة أدق فيما يقال عنه أي في كون وحدته هي وحدة المرحلتين وهي نتيجة بوصفها الأساس الأكثر إطلاقاً وهي وحدتهما كليهما. ومن دون هذا الكل ودون اشتراط مطلوبه فسيحصل من الحركة الأولى–ومن هنا نبدأ ولا يمكننا أن نبدأ من حركة واحدة إلا بصورة وحيدة البعد– أن تكون بذاتها وبفضل طبيعتها الذاتية مندفعة نحو الأخرى انطلاقاً من ذاتها وتنحو إلى استكمال قيامها. لكن الدلالة الموضوعية لهذا الدليل الذي هو ذاتي فحسب أنه سيصعد بذاته من ثم وفي آن ليكون متمماً لتجاوز الشكل المتناهي والقاصر. فتناهيه يتمثل قبل كل شيء في واحدية البعد للامبلاته هذه ولانفصاله عن المضمون الذي يحفظ به تجاوز واحدية البعد هذه، وكذلك المضمون بحقيقته في ذاته. فالسمو نحو الإله هو لذاته تجاوز واحدية البعد التي للذاتية عامة وبإطلاق خاصة واحدية البعد التي لفعل المعرفة.

وعلينا أن نضيف إلى الفرق الذي هو فرق بين أصناف أدلة وجود الإله كما يبدو من الناحية الشكلية، أنه يوجد شكلان من الأدلة من الناحية الأولى التي تذهب من الوجود إلى مفهوم الإله.

فأما شكل الدليل الأول فيذهب من الوجود الذي، لعرضيته، لا يحمل ذاته ليستنتج وجوداً حقيقياً ضرورياً في ذاته ولذاته –إنه دليل عرضية (حدوث) العالم.

وأما شكل الدليل الثاني فيذهب من الوجود، ما كان هذا الوجود قابلَ التحديد بمعيار العلاقة الغائية، ليستنتج ربّاً حكيما لهذا الوجود–إنه الدليل الغائي على وجود الإله.

وإذ نصل كذلك إلى الجانب الثاني الذي يتخذ مفهوم الإله نقطة انطلاق، ويستنتج وجوده –الدليل الوجودي–فإنه يتبين إذا اتبعنا هذ المعطى أنه توجد ثلاثة أدلة علينا أن ننظر فيها. ولن يكون نظرنا في نقدها دون النقد الذي حكم عليها بأن يلفها النسيان.

الدرس العاشر

إن الجانب الأول من الدليل الذي علينا النظر فيه يفترض وجود العالم عامة. وهو في الحقيقة يفترض عرضيته (=حدوثه). ونقطة الانطلاق في هذا النوع وهو الأول من الدليل التي هي الأشياء العينية، وكل هذه الأشياء أي العالم. وعلى كلٍّ فملخص الكل امتياز على أجزائه، أي بالذات أن الكل هو الوحدة المحيطة بالأجزاء كلها والمحددة لها، كالحال في وحدة منزل، ناهيك عن الكل الذي هو الموجود لذاته، مثل نفس الجسد الحي. لكن ما نقصده بالعالم ليس هو إلا مركومة من أشيائه. والعالم ليس إلا جملة هذه المجموعة من الموجودات اللامتناهية، التي نشاهدها أمامنا، والتي نتصور كل واحد منها بوصفه موجوداً لذاته أولاً. فالعالم يفهم منه البشر أكثر مما فيه من الأشياء الطبيعية. وباعتبار هذه المركومة ليست مثلاً إلا هذه الأشياء الطبيعية، فإن العالم لا يتصور بوصفه طبيعة، يقصد بها مثلاً كلاً متناسقاً في ذاته ونسقاً من الأنظمة والمراتب وخاصة من القوانين. فالعالم لا يعبر إلا عن المركومة وعن كونه ببساطة قائماً على مجموعة من الموجودات. ومن ثم فليس للعالم أي امتياز، أو على الأقل ليس له امتياز كيفي عما فيه من أشياء.

ثم إن هذه الأشياء تتحدد على أنحاء متعددة أولاً باعتبارها وجوداً محدوداً ومتناهية وحادثة إلخ... وانطلاقاً من مثل نقاط الانطلاق هذه، يسمو الروح نحو الإله. فالوجود المحدود والمتناهي والحادث يقضي على نفسه بكونه ليس وجوداً حقيقياً، وأنه ما يكون الوجود الحقيقي متجاوزاً له. إنه يفر إلى منطقة وجود آخر، غير محدود وهو الجوهر، بالمقابل مع هذا الوجود الخارجي عديم الجوهر. إن عالم المتناهي والحدوث العرضي والتغيُّر والفناء ليس هو الوجود الحقيقي، بل إن الوجود الحقيقي هو اللامتناهي والسرمدي واللامتغير. وحتى عندما لا يكون هذا الذي سميناه الوجود اللامحدود واللامتناهي والسرمدي كافياً، فإن كل الامتلاء لما يُعبر عنه بما نسميه إلهاً هو بحق وجود لا محدود ولامتناه سرمدي ولا متغير. وهكذا فالسمو يحصل، فيصل على الأقل إلى هذه الصفات الإلهية، أو هو يصل بالأحرى إلى أسس طبيعته الكلية هذه، حتى لو كانت مع ذلك مجردة، أو يصل على الأقل إلى الأرضية الكلية في الأثير الخالص الذي يقيم فيه الإله.

وبصورة عامة فإن هذا السمو أمر واقع في روح الإنسان. وهو الدين. لكنه الدين في معنى

عام لا غير. أعني في معنى كامل التجريد. وإذن فهو كلي. لكنه مقصور على أساسه الكلي. إن مبدأ العلم المباشر لا يتجاوز هذا السمو، باعتباره واقعة فيدعيه، ويستند إليه باعتباره واقعة، مع التوكيد على أنه الواقعة الكلية عند الإنسان، بل وحتى عند كل إنسان، وهو ما يسمى بتجلي الإله في روح الإنسان والعقل. وقد سبق بعدُ ما يكفي من الحكم على هذا المبدأ. ويكفي أن أذكر بها هنا مرة أخرى ما بقينا عند هذه الواقعة التي يتعلق بها الأمر. فهذه الواقعة بالذات أي السمو ذاته بما هو هذا السمو، هو بالأحرى الوساطة المباشرة. فبدايتها ومنطلقها هما الوجود المتناهي والحادث وأشياء العالم، ثم التقدم من هناك نحو أمر آخر عامة. ومن ثم فهي ذات وساطة بفضل تلك البداية، وليست هي إلا السمو إلى اللامتناهي، وإلى ما هو ضروري في ذاته عينها، من حيث عدم تجاوزها، تلك البداية التي هي الوحيدة المباشرة هنا (وهذا بدوره مقصور على كونه كما سيُحدد لاحقاً أمراً إضافياً)، بل هي تكون بتوسط ترك مثل هذا الموقف والتخلي عنه. ومن ثم فهذا السمو الذي هو وعي هو في ذاته عينها علم ذو وساطة.

وعلينا كذلك أن نلاحظ مباشرة حول البداية التي ينطلق منها السمو أن المضمون ليس مضموناً حسياً، وليس أمراً عينياً. محسوساً من الإحساس أو الحدس، ولا هو كذلك أمر عيني من الخيال، بل هو الخصائص الفكرية المجردة لتناهي العالم، وحدوثه اللذين يكون الانطلاق منهما. والهدف الذي يصل إليه السمو هو بدوره من نفس النوع. فلاتناهي الإله وضرورته المطلقة لا تحتوي على تحديد أبعد ولا أكثر ثراءً، بل هو حصيلة تفكير جارٍ بصورة كاملة في هذه المقولات العامة. وبحسب هذا الجانب، لا بد من القول إن كلية واقعة هذا السمو كلية زائفة من حيث الشكل. فمثلاً يمكن القول عن اليونان، إن فكرتيْ اللامتناهي والضرورة الموجودة في ذاتها باعتبارهما الفكرتين الأخيرتين من كل شيء، لم يكن حائزاً عليهما إلا الفلاسفة. ذلك أن أشياء العالم لا تكمن في شكلها المجرد. والأشياء المتناهية والحادثة لا توجد بهذا العموم أمام التصور، بل هي توجد في شكلها العيني والمحسوس. وكذلك الإله، فإنه لا يوجد في الخاصية الفكرية للامتناهي والسرمدي والضروري في ذاته، بل في صور معينة من صور الخيال. ولا غرو أن الحال هي دون ذلك بكثير عند الشعوب الأقل تحضراً، من حيث كون مثل هذه الأشكال الكلية لذاتها قائمة في أوعائهم. وصحيح أنها موجودة عند كل البشر، باعتبارهم ذوي رؤوس تفكر كما يُقال عادة. ثم هي تكونت كذلك في الوعي، وهو ما يدل عليه الوعي دلالة حقيقية

عندما يثبتها في اللغة. لكنها مع ذلك تحصل أولاً بوصفها خصائص لموضوعات عينية، فلا تحتاج أن تكون ثابتةً في الوعي بوصفها قائمة بذاتها لذاتها. ولم تصبح مقولات الفكر هذه سارية إلا في ثقافتنا. وهي عامة أو عامة الانتشار. لكن هذه الثقافة بالذات، وليس دونها الثقافة التي أشرنا، ليست حاصلة على تدريب في الفكر التصوري القائم بذاته باعتباره أمراً مباشراً، بل حصلت عليه بفضل مسار متعدد للفكر والدراسة والعادة اللغوية. فجوهرياً يتعلم الواحد التفكير، ويكوّن في ذاته الأفكار بالمران والتكوين في التصور المجرد بتوسط لامتناهي التنوع. وإذن فواقعة السمو هذه هي واقعة بقدر ما هي وساطة.

وتتمثل هذه الوضعية في كون سمو الروح نحو الإله يتضمن في ذاته عينها الوساطة التي تؤدي إلى الدليل، أي إلى محاسمة المراحل الجزئية لعملية الروح هذه. ويكون ذلك في الحقيقة على شكل الفكر. إن الروح هو الذي ينجز هذا السمو في أعمق أعماقه، أعني بالذات في فكره. إنه مجرى الخصائص الفكرية. وما ينبغي أن يحصل بتوسط الوعي هو أن يصل مثل هذا التأثير المفكر إلى الوعي، وأن يعلم عن ذلك باعتباره علاقة اقتران بين تلك المراحل الفكرية. وفي مقابل مثل هذا العرض الذي ينبسط في مجال التوسط المفكر يتبين بوصفه الإيمان الذي يريد أن يبقى يقينا مباشراً، تبينه كذلك بوصفه نقد الحصاة التي محلها في تشاجن ذلك التوسط، وفي هذا التشاجن من أجل أن يوقع هذا السمو ذاته في الحيرة. وعلينا أن نقول بخصوص الإيمان إن الحصاة ما يزال عندها الكثير مما ترغب في أن تجده لتنتقده. وهي لذاتها ترغب في تفسيرها لسمو الروح من الحادث والزماني إلى اللامتناهي والسرمدي من ناقص الجوانب، ما يجعل روح الفؤاد الإنساني لا يأخذ هذا السمو. والحصاة تعوق هذا الفؤاد بقدر ما يستدعي الفؤاد الإيمان من جهة أولى ويتشبث بهذا السمو للحفاظ عليه حتى لا يتأثر بقذف الحصاة للإيمان. لكن الفؤاد من جهة ثانية، حتى وإن كان لا يهتم عامة بالدليل، فإنه يعارضه بسبب انحيازه إلى حكمه المسبق، ويسير في طريق الحصاة الناقدة. فالإيمان لا يقبل بأن يُحرم من السمو إلى الإله، أعني من شهادته للحقيقة لأنها ضرورية فيه أكثر من مجرد أي واقعة للروح. والواقعات والتجارب الباطنة موجودة في الروح، بل هي فيه—وهو لا يوجد بوصفه شيئاً مجرداً بل هو يوجد بوصفه أرواح متعددة—روح لامتناهية التنوع الأكثر تناقضاً وانحطاطاً. ويجدر بنا أولاً حتى نستوعب الواقعة بصورة صحيحة وكذلك بوصفها واقعة الروح لا واقعة

الأرواح العرضية والزائلة، يجدر بنا أن ندركها في ضرورتها. فهي دون سواها تضمن الصحة في أرضية العرضية والتحكم هذه. لكن أرضية هذه الواقعة الأسمى هي بالإضافة إلى ذلك ولذاتها أرضية التجريد، وليست هذه الأرضية أعسر أرضية يمكن أن نحصل على وعي محدد ويقظ بها وبتناسقها فحسب، بل هي لذاتها تمثل الخطر، وهو خطر لا يمكن تجنبه بمجرد أن يتدخل التجريد وبمجرد أن يذوق فؤاد الإنسان ثمرة شجرة المعرفة، أي الفكر في صورته الحقيقية والذاتية له كما يكون لذاته ويكون حرّاً وكما يستوي نبته.

فإذا اقتربنا الآن أكثر من هيئة النهج الباطني للروح في الفكر ومراحله، فيمكن بعد أن نلاحظ بخصوص المنطلق الأول، المتمثل في كون الخاصية الفكرية المحددة هي على التعيين الطابع العرضي (الحادث) لأشياء العالم عامة. كما يكمن الشكل الأول للسمو تاريخياً فيما يسمى بدليل وجود الكون (العالم) على وجود الإله. وكما قدمنا بخصوص المنطلق، فإن خاصيته المحددة تابعة لخاصية الهدف الذي نسمو إليه. فأشياء العالم يمكن كذلك أن تحدد بصورة أخرى. وحينئذٍ فكما أن للنتيجة كذلك أي للحقيقي تحديد آخر، فالفروق التي تبدو طفيفة للفكر ذي التكوين القليل يمكن أن تكون على أرضية الفكر الذي انتقلنا إليه الفروق التي يتعلق بها الأمر والتي يرتكز عليها عبء الدليل. فإذا حددت الأشياء فاعتبرت موجودة عامة، فإنه يمكن إذن أن يُبيَّن الوجود باعتباره وجوداً محدداً، وأن حقيقته هي الوجود ذاته اللامحدد واللامحدود. فلا يُحد الإله حينئذٍ إلا بوصفه الوجود أي الخاصية المحددة الأكثر تجريداً التي بدأ بها الإيليون، كما هو مشهور. والأمر الأبرز هو أن هذا التجريد يذكر بالفرق الذي أبرزناه سابقاً بين الفكر الباطن في ذاته وعرض الفكر في الوعي. فمن من الأفراد من لا يتلفظ بكلمة وجود (الطقس –موجود– جميلاً. أين (توجد)–أنت[1]؟ إلخ. إلى ما لانهاية له)

(1) تعليق المترجم: من الفروق الأساسية بين العقليات واللغات هذا المشكل. ففي العربية لا حاجة لنا للرابطة المنطقية المشتقة من الوجود للوصل بين الموضوع والمحمول. وقد اجتهد فلاسفتنا فترددوا بين حلين أحدهما قدمه الكندي بأن وضع «هو» صلةً بين الموضوع والمحول للدلالة على الصلة الوجودية بين الذات وصفاتها. والثاني يمكن القول إن من حاول وضعه هو الفارابي وهو كملة «موجود» بين الموضوع والمحمول. وكلا الحلين طبعا فيه تحميل اللغة العربية ما لا تحتمل فضلا، عن كونها غنية عنه، وفضلاً عن كون المسند في الجملة العربية ليس مقصوراً على صفات الموضوع، بل قد تكون صفات ما ينسب إلى المسند إليه بل صفات من له به علاقة كأن أقول «يعرب أخوه مراس عوضه في الدرس اليوم». وقد درست هذه القضية باستفاضة في كلامي على قضايا الترجمة من اللغات الأوروبية في مقالي حول الترجمة انظر أبو يعرب المرزوقي المقالة الأولى من كتاب أشياء من النقد والترجمة جداول بيروت 2012.

ومن منهم من لا توجد عنده هذا الفاعلية التصورية، ومن ثم هذه الخاصية الفكرية الخالصة؟ لكن هذه الفكرة بمجرد كشفها، من حيث مضمونها العيني (الطقس إلخ.. إلى ما لانهاية له) يمتلئ بها الوعي دون سواه في هذا التصور الذي لا يعلمه غيره. فهناك فرق لامتناه بين مثل هذه القنية واستعمال التحديد الفكري «الوجود»، وبين معرفة تحديده لذاته، باعتباره الأمر الأخير والمطلق، على الأقل سواء مع إضافة إله واحد أو دون إضافته كالحال عند الإيليين. ثم إن الأشياء إذا حُددت باعتبارها متناهية سما الإله عليها إلى ما لانهاية له. وإذا حددت بوصفها وجوداً في الأعيان، فإنه يسمو عليها إلى ما لانهاية له بوصفه وجوداً في الأذهان أو في الأعيان. أو[1] إذا هي حددت صراحة بوصفها موجودة مباشرة وعامة، فإنه يسمو خارج هذه المباشرة المجردة سمو الظاهر على الجوهر ثم إلى الجوهر باعتباره أساسها، أو منها باعتبارها أبعاضاً إلى الإله باعتباره كلاً، أو سموّاً منها باعتبارها تمظهرات عديمة الذات إلى الإله باعتباره سموّاً إلى السلطان والفاعلية، أو سموّاً منها باعتبارها معلولات إلى علتها. وكل هذه الخصائص يعطيها الفكر للأشياء فتُستعمل للكلام على الإله مقولات الوجود واللاتناهي والـ«ما» في الأذهان والماهية والأساس والكل وسلطان الفاعلية والعلة. وهي تستعمل للكلام على الإله، ولكنها تستعمل عرضياً بمعنى: هل تصح بحق على وجود الإله واللامتناهي، وماهي، وكل، وفاعلية قوة إلخ...لكنها مع ذلك لا تستنفد طبيعته، بل هو ما يزال أعمق وأثرى في ذاته مما يمكن أن تعبر عنه هذه الخصائص. وتقدم كل واحدة من خصائص البداية هذه للوجود باعتباره متناهياً عامة نحو تحديدها النهائي أي بالتعين نحو اللامتناهي في الفكر فيسمى دليلاً كامل الانتساب إلى نفس النوع، باعتباره شكلياً قد تحقق بهذا الاسم. وعلى مثل هذا النوع يزداد عدد الأدلة وراء الكثرة المعطاة.

والآن فبأي منظور ننظر فيما يحصل لنا هذا التزايد الذي يربو ربما بصورة غير مريحة؟ لا يمكننا أن نرفض هذه الكثرة مباشرة بل بالعكس. فإذا صادف فانتقلنا إلى الموقف الذي يعترف بكونه دليلاً في مستوى الوساطة الفكرية فعلينا أن نقدم التعليل الذي يبين لمَ اقتصر مثل هذا العرض، ولمَ يمكن أن يقتصر على العدد المعطى، وما يتضمنه من مقولات. وينبغي التذكير أولا، بالنظر إلى هذه الكثرة الجديدة الموسعة، بنفس ما قيل عما سبق من ظاهر العدد

---

(1) ورد في W «باعتبارها» بدلاً من «هي».

المحدود. فهذه الكثرة من نقاط الانطلاق التي تتوفر ليس هي شيئاً آخر غير مجموعة المقولات التي تجد محلها في مجال النظر المنطقي. ويكفي أن نقدم الكيفية التي تظهر عليها فيه. ويتبين هنا أن هذه المقولات ليست شيئاً آخر غير سلسلة تقدم الخصائص التي للمفهوم. ولا غرو، فلا يتعلق الأمر بأي مفهوم اتفق بل بالمفهوم في ذاته عينها، ثم تطور المفهوم إلى تعيين خارجي لعناصره خلال تعمقه بذلك في ذاته كذلك. والجانب الأول من هذا التقدم هو التحدد المتناهي لشكل من المفهوم. والجانب الثاني لحقيقته الموالية ليست هي بدورها بالفعل إلا شكلاً أكثر عينية وعمقاً من التي سبقتها. فالدرجة الأسمى من دائرة ما، هي في آن بداية لدائرة أرفع. وتَقَدُم تحديد المفهوم هذا يبسطه المنطق من حيث ضرورته. فكل درجة يقطعها، ما كانت سموّاً لمقولة من مقولات التناهي إلى لا تناهيها، تتضمن كذلك انطلاقاً من منطلقها مفهوماً ميتافيزيقياً للإله. ولأن هذا السمو إلى ضرورة هذه المقولات يستوعب دليلاً على وجود الإله يحصل كذلك تجاوز الدرجة إلى ذروتها باعتباره تقدماً ضرورياً للتحديد العيني والعميق تقدماً لا يكون مجرد سلسلة من مفهومات مستقرأة بالصدفة، بل هو تقدم نحو الحقيقة العينية الكاملة ونحو الظهور التام للمفهوم ونحو الصلح بينه وبين ظهوراته تلك. **وبهذا المعنى فالمنطق هو علم اللاهوت الميتافيزيقي الذي ينظر في تطور فكرة الإله في أثير الفكر الخالص، بحيث إنه في الحقيقة يقتصر على رؤية هذه الفكرة القائمة بذاتها في ذاتها ولذاتها وبإطلاق.**

لن يكون هذا العلاج موضوع هذه الدروس. فقد أردنا أن نقف هنا عند إدراك هذه الخصائص المفهومية تاريخياً، الخصائص التي يحصل الارتقاء منها إلى النظر في الخصائص المفهومية التي هي حقيقتها والتي عولجت بوصفها خصائص مفهومية للإله. وأساس عدم التمام العام في ذلك الإدراك للخصائص المفهومية، يمكن أن يكون مقصوراً على كونه نقص الوعي حول طبيعة الخصائص المفهومية ذاتها، وحول تناسقها فيما بينها، وكذلك حول طبيعة الارتقاء منها بوصفها متناهية إلى اللامتناهي. وينبغي هنا وضع الأساس الدقيق، لكون خاصية حدوث العالم وما يناسبها من ماهية مطلقة الضرورة قد حققت تقدماً بوصفهما منطلق الدليل ونتيجته. فهذا الأساس هو في آن تبرير نسبي لما أُعطي لهما من أفضلية. وكون مقولة علاقة الحدوث والضرورة هي تلك العلاقة التي تلخص كل العلاقات بين تناهي الوجود ولا تناهيه وتجملها، وكون الخاصية الأكثر عينية لتناهي الوجود هي الحدوث وكذلك كون لاتناهي

الوجود هو الخاصية الأكثر عينية للضرورة. فالوجود في جوهره الحقيقي هو الواقع الفعلي. والواقع الفعلي هو في ذاته عامة العلاقة بين العرضية والضرورة، العلاقة التي تجد خاصيتها المحددة التامة في الضرورة المطلقة. والتناهي عند إدراكه في تحدده الفكري، يحوز على امتياز بنحو ما، هو بالغ الاستعداد لأن يكون على نحو يجعله في حالة الانتقال إلى حقيقته ويشير إلى الضرورة الكامنة في ذاته عينها، بل إن اسم الحدوث والعرضية يعبر عن الوجود بما هو وجود تُتمثل خاصيته المحددة في كونه أن يقع.

لكن الضرورة ذاتها تجد حقيقتها في الحرية. فبالحرية تحصل دائرة جديدة هي أرضية المفهوم ذاته. وهذا يمدنا من ثم بعلاقة أخرى بالنسبة إلى التحديد وإلى نهج السمو إلى الإله تحديد آخر لنقطة الانطلاق وللنتيجة، أعني على التعيين أولاً تحديد ما هو غائي وتحديد الغاية. ومن ثم فهذه الغاية هي المقولة التي ستكون دليلاً آخر لوجود الإله. لكن المفهوم ليس مقصوراً على الغرق في الموضوعية، مثل الغاية المقصورة على خاصية الأشياء المحددة، بل هو لذاته يوجد متحرراً من الموضوعية. وعلى هذا النحو، فإنه يكون نقطة بداية. وتجاوزه يكون من الخاصية الحقيقية المعطاة. ومن ثم فكون الدليل الأول الكوني (نسبة إلى الكون) يفضل مقولة العلاقة بين العرضية (الحدوث) والضرورة كما لاحظنا، ويجد تبريره النسبي في كون نفس هذه العلاقة هي التحديد الأخير والأكثر عينية والأكثر ذاتيه للواقع الفعلي، كما أنه من حيث هو ما هو ومن ثم حقيقة كل مقولات الوجود المجردة، وهو يحيط بها في ذاته. وعلى هذا النحو كذلك تحيط حركة هذه العلاقة حركة خصائص التناهي الأسبق والأكثر تجريداً، علاقتها بالخصائص التي هي كذلك خصائص مجردة للاتناهي في ذاته، أو بالأحرى هي المنطقي المجرد للحركة ولتقدم الدليل، أعني أن شكل القياس المنطقي في كل الأدلة ليس إلا نفس الشكل الواحد الذي يعرض فيه.

فاصلة [1]

(نقد كنط لدليل خلق العالم)

من المشهور أن النقد الذي قام به كنط تجاه الأدلة الميتافيزيقة على وجود الرب كان له مفعول على هذه الحجج بلغ حدّاً لم يعد معه بالإمكان منذئذٍ الكلام على علاج علمي لها، حتى كاد المرء يستحي من الاحتجاج بها. ومع ذلك فقد بقي من المسموح به استعمالها الشعبي. فمن المعتاد التام أن تُستعمل هذه الحجج في تعليم الشباب وفي وعظ الكهول. ومثلما تُستعمل بلاغة الخطاب التي تُحيي القلوب وتتوق إلى ترقية الأحاسيس استُعملت هذه الأدلة التي تعتبر الأسس الباطنة والتناسق الضروريين لتصوراتها. وكان كنط يسلم بعد بالنسبة إلى ما يسمى بالدليل الكوني (نقد العقل الخالص الطبعة الثانية «ب» ص.643) بصورة عامة، أنه إذا افترض المرء بأن شيئاً ما يوجد، فلا يمكنه أن يجد محيداً عن القبول بالنتيجة المتمثلة في أن شيئاً ما كذلك يوجد بصورة ضرورية، وأن هذا القياس المنطقي قياس طبيعي تماماً. لكنه يضيف ملاحظاً حول الدليل الطبيعي الربوبي (نفس المرجع ص.651)، أن هذا الدليل يستحق استدعاؤه أن يكون مشفوعا بالحذر دائماً. فهو أقدم الأدلة وأوضحها. وهو مناسب للعقل الإنساني العام ... وليس الأمر عديم العزاء فحسب، بل هو كذلك عديم الفائدة أن يريد المرء بظاهر هذا الدليل أن يحصل على شيء. ثم أضاف فالعقل «**يستطيع (...) دون شك أن يصبح خاضعاً لمستوى من التعاقل الألطف والمبتسر، بحيث إنه قد يتشتت فلا يستطيع الخروج من التردد المتفاكر، لكأنه يلقي نظرة من خلال الأحلام على معجزة الطبيعة ،وعظمة بناء العالم، فيتدرج من عظيم إلى أعظم حتى يصل إلى الأسمى، ومن شروط إلى شرط، حتى يصل إلى رب العالم الأرفع واللامشروط**» (ب 652).

فإذا كان الدليل الذي قُدم في الأول معبراً عن نتيجة لا محيد عنها نتيجة لا يمكن للمرء أن يتجنبها، وكان عديم الفائدة أن نريد إضفاء أي مصداقية على الدليل الثاني، وكان العقل لا يمكن أبداً أن يكون محبطاً إلى حد يجعله يسلك هذه الطريق، ولا يمكنه أن يسمو بسلوكه إلى الرب

(1) النص الموالي أدرجه مارهاناكه ناشر كتاب فلسفة الدين في هذا المحل منه. وقد قال في مقدمته أنه قد وجد بين «أوراق هيجل المخطوطة «كذلك شذرة أخرى محررة تتضمن نقداً للنقد الكنطي للأدلة على وجود الإله. أما متى حرر هيجل هذه الشذرة فغير معلوم بصورة يقينية. ويبدو أن المخطوطة لم تحفظ.

اللامشروط، فإنه كان ينبغي حينئذٍ أن يكون من العجيب أن يتجنب المرء مع ذلك هذا الطلب، عندما يبلغ الإحباط بالعقل إلى حد يجعله لا يضفي على هذا الدليل أي مصداقية. ولكن بقدر ما يبدو هذا الخطأ الذي يُعترض به على جماعة الفلاسفة الطيبة لعصرنا، إذ يواصلون الإشارة إلى هذا الدليل قد بلغ إلى هذا الحد، بقدر ما تبدو الفلسفة الكنطية والدحوض الكنطية له شيئاً قد حسم أمره منذ أمد طويل، فلم تبقِ شيئاً يذكر فيشار إليه. لكن النقد الكنطي، في واقع الأمر، هو الوحيد الذي فرض على هذا الدليل النهج العلمي. وهو ذاته الذي أصبح على نحو مختصر مصدر رفض الأدلة الأخرى، أعني على التعيين النحو الذي جعل الإحساس وحده الحكم في مسألة الحقيقة، واعتبر الفكر ليس مما يُستغنى عنه فحسب، بل جعله ملعوناً. ومن ثم فإذا كان من المفيد معرفة الأسس العلمية التي أفقدت ذلك الدليل مصداقيته، فيكفينا أن نأخذ أحد انتقادات كنط فنتفحصه.

ولكن ينبغي أن نلاحظ كذلك أن الأدلة التقليدية التي أخضعها كنط لنقده، وبالذات ما أخذه منها، أي الدليل الكوني والدليل الطبيعي الربوبي، باعتبار نهجهما الذي نفحصه هنا تتضمن خصائص عينية- كالحال بعد في الدليل الكوني، أي خاصية الوجود الحادث وخاصية الجوهر الضروري- مثل الخاصيتين المجردتين والمقصورتين على الكيف، خاصيتي التناهي واللاتناهي. وقد لاحظنا أنه إذا عبرنا عن الأشياء بكونها مشروطة وغير مشروطة فقسمناها إلى حادث وجوهر، فإن ما لها من دلالة ينبغي ألا تكون مع ذلك إلا دلالة كيفية لا غير. ومن ثم فالأمر هنا لا يتعلق جوهرياً إلا بالنهج الصوري للوساطة في الدليل، وذلك على كل حال.بمعنى أن المضمون والطبيعة الجدلية للخصائص ذاتها ليست معتبرة في تلك القياسات الميتافيزيقية، وكذلك في النقد الكنطي. لكن هذه الطبيعة الجدلية هي التي كان ينبغي أن تكون وحدها ما تُستمد منه الوساطة فيُحكم لها أو عليها. وعلى كل، فالنوع والكيفية اللذين حصلت بهما الوساطة في تلك الحجج الميتافيزيقية كما في حكم كنط لها أو عليها،كانت في كل أدلة وجود الإله الكثيرة-أعني بالتعيين صنفها الذي ينطلق من وجود معطى-هي كلها نفس الوساطة. وخلال فحصنا الدقيق لها هنا، من حيث نوع قياس الحصاة الذي تعتمده، فإنها هي نفسها قد حُسمت كذلك. ومن ثم فلا نحتاج بخصوصها إلا إلى أن نوجه فحصنا إلى مضمون الخصائص الدقيق دون سواه.

يبدو مباشرة أن للنقد الكنطي وللدليل الكوني من الأهمية بالنسبة إلى الملاحظة بقدر ما فيه حسب كنط (ص.637) من شبكة تامة من الدعاوى الجدلية المخفية التي يستطيع النقد المتعالي مع ذلك اكتشافها بيسر ويستطيع تدميرها. وسأبدأ فأعيد العبارة المعتادة لهذا الدليل كما قدمها كنط كذلك (ص.632) وكما جاءت في نصه هذا: «**إذا وجد شيء (وليس مجرد «وُجد» بل وبوصفه حادثاً)، فإنه ينبغي كذلك أن يوجد جوهر ضروري بإطلاق. والمعلوم أني أنا على الأقل موجود، وإذن فإنه يوجد جوهر ضروري**[1]». ويلاحظ كنط أولاً أن صُغرَى القياس تتضمن تجربة وأن كبُراه تستنتج وجود الضروري من تجربة عامة. ومن ثم فالدليل لم ينجز بصورة تامة القبلية. وتلك ملاحظة تحيل إلى هيئة ذلك الحجاج المشار إليه سابقاً، ولم تأخذ بعين الاعتبار إلا جانباً واحداً من الوساطة الحقيقية الكاملة.

وتتعلق الملاحظة الموالية بوضعية رئيسية في هذا الحجاج الذي يظهر عند كنط على هذا النحو، الملاحظة المتمثلة بالتعيين في كون الجوهر الضروري، باعتباره ضرورياً على نحو وحيد من الضرورة أعني أنه بالنظر إلى كل المحمولات المتناقضة، لا يمكن أن يحدد إلا بالقياس إلى واحد منها، وأنه من مثل هذا الشيء لا يمكن أن يوجد إلا مفهوم وحيد، أي بالتعيين مفهوم الجوهر ذي الوجود الفعلي المطلق. وهذا المفهوم المسمى بهذه التسمية كما هو مشهور، هو موضوع الدليل الوجودي (الذي سننظر فيه هنا لاحقاً وبكبير تراخ).

ونجد أن نقد كنط الموجه إلى هذه الخاصية الإضافية الأخيرة للجوهر الضروري وكأنه يعتبرها مجرد تقدم متعاقل. فحسب رأي كنط لا يمكن لأساس الدليل العيني ذاك بالتعيين أن يعلمنا عن الصفات التي يمكن أن تكون للجوهر الضروري. فالعقل يتحرر منه بإطلاق من أجل ذلك، ويبحث وراء مفهومات خالصة عما ينبغي أن يكون للجوهر الضروري من الصفات، وأي شيء من بين الأشياء الممكنة تتوفر فيه شروط الضرورة المطلقة.

وقد نحمّل عصر كنط كذلك مسؤولية هذا الكلام ذي الوجوه المتعددة، والجهل المسيطر على هذه العبارة، وأن نريد من ثم اعتبار مثل هذه العروض العلمية والفلسفية عروضا لم تعد مناسبة لعصرنا. إلا أنه لم يعد ممكنا في حاضرنا أن نصف الإله بكونه شيئاً، وأن نفتش بين الأشياء الممكنة كلها عن الشيء الذي يناسب مفهوم الإله. فلا شك أنه يمكن لنا أن نبحث عن صفات

(1) في W معقول بدل ضروري.

هذا الإنسان أو ذاك، أو عن صفات عشب الكينارندا إلخ...لكن لم يعد ممكنا الكلام في العروض الفلسفية مثلاً على الصفات في صلة بالإله باعتباره شيئاً. إلا أنه فضلاً كوننا ما يزال بوسعنا أن نسمع دائماً كلاماً على مفهومات بمعنى خصائص فكرية مجردة، بحيث لا يمكننا في هذا المضمار أن نحدد المعنى المقصود ما هو في السؤال عن مفهوم «شيء» وخاصة إذا كان القصد بذلك موضوعاً. فمن الثابت تماماً في مبادئ العصر العامة أو بالأحرى في عقيدته أن يُلام العقل، بل وأن يجرم إن هو وضع مفهومات خالصة في بحوثه، وبعبارة أخرى إن هو استعمل طريقة أخرى لفاعليته عدا الإدراك الحسي والخيالي والشعري إلخ.. لا غرو، فنحن نرى في عروض كنط المفروضات المحددة التي ينطلق منها ونتيجة للتقدم الاستدلالي، بحيث تُعلم صراحة بواسطة عللها، ويبرهن عليها، ونرى رأياً لا يصدر إلا عن علل من المفروض أن يكون من النوع الفلسفي. لكننا بالعكس من ذلك، لا نجد على طريق المعرفة العام لعصرنا، إلا أقوالا نبوئية صادرة عن الإحساس، وتوكيدات ذات دعوى تضمن صحة ما تدعيه باسم كل البشر، بل وتذهب إلى أن تأمر الجميع بهذه التوكيدات. أما أي تدقيق للخصائص وعبارتها، أو أي تدقيق لدعوى حول النتيجة والمقدمة، فإنه لا كلام على ذلك في مثل هذا المصدر للمعرفة.

إن الجزء المشار إليه من النقد الكنطي له أولاً المعنى المحدد المتمثل في أن ذلك الدليل لا يوصل إلا إلى ذات ضرورية، وأن مثل هذه الخاصية لمفهوم الإله، أي بالتعيين الذات مطلقة الحقيقة الفعلية، مختلفان، وأن مفهوم الذات مطلقة الحقيقة الفعلية ينبغي أن يتلو عن مفهوم الذات الضرورية بواسطة مفهومات عقلية خالصة. فنرى مباشرة، أنه عندما لا يؤدي الدليل إلى أبعد من الذات الضرورية بالمطلق لم يبق قابلاً للاستعمال حسب هذا الرأي إلا كون تصور الإله بالذات تصوره الذي يقتصر على هذه الخاصية ليس له من العمق ما يجعله يتضمن أكثر مما نطلبه في كل الأحوال من مفهومه للإله. ومن اليسير أنه كان يمكن ألا يكون للأفراد أو الشعوب من العصور السابقة–أو من عصرنا الذي ما يزال يحيا على المسيحية وعلى ثقافتنا–مفهوم عميق عن الإله، وكان ذلك الدليل يكون بالنسبة إليهم من ثم كافياً. ويمكن للمرء على الأقل أن يسلم أن الإله والإله وحده هو الذات الضرورية، حتى لو كانت هذه الخاصية لا تستنفد التصور المسيحي، التصور الذي يتضمن في الحقيقة كذلك ما هو أعمق من تلك الخاصية الميتافيزيقية لما يسمى بعلم الكلام الطبيعي، وفي كل الأحوال ما هو أعمق مما يستطيع العلم المباشر الحديث

وعقيدة الإله أن يقدماه. وتلك هي المسألة المتمثلة في هل إن العلم المباشر لا يمكن أن يقول عن الإله إلا هذا القدر، أي أنه الذات الضرورية بإطلاق على الأقل. وإذا كان الواحد يعلم مباشرة هذا القدر عن الإله، فإن الآخر كذلك يمكن ألا يعلم مباشرة نفس هذا القدر عنه من دون أن يوجد حق يدعي له أكثر من ذلك القدر. ذلك أن أي حق يجلب معه أسساً وأدلة، أعني وسائط المعرفة. والوسائط مستثناة من المعرفة المباشرة، وغير مقبولة فيها بإطلاق.

لكن إذا حصلت خصائص إضافية بمقتضى استنتاج صحيح من تحرير ما تتضمنه الذات الضرورية بإطلاق، فما الذي يمكن أن يوضع لمعارضة هذه الدعوى والاقتناع بها؟ فأساس الدليل يُفترض أساساً عينياً. لكن عندما يكون الدليل ذاته نتيجة صحيحة، وعندما يتم بواسطته إثبات وجود ذات ضرورية، فإن العقل مع ذلك يبحث انطلاقاً من هذه الوضعية بالاعتماد على مفهومات خالصة. ولا يمكن أن يعتبر ذلك غير صحيح إلا عندما يعتبر الاستعمال العقلي عامة غير صحيح. **وفي الحقيقة فإن الحط من شأن العقل يذهب عند كنط إلى الحدد المماثل للرأي القائل بحصر الحقيقة كلها في المعرفة المباشرة.**

لكن تحديد ما يسمى بالذات مطلقة الحقيقة الفعلية، من اليسير أن نستنتجه من تحديد الذات الضرورية بإطلاق، أو كذلك من تحديد اللامتناهي الذي لم نتجاوزه. ذلك أن كل محدودية تتضمن علاقة مع آخر. وهي، بمقتضى ذلك، تعارض تحديد الضروري بإطلاق واللامتناهي. والعمل الآلي الجوهري في القياس الذي ينبغي أن يكون موجوداً في الدليل، يطلبه كنط الآن في القضية القائلة إن كل ذات ضرورية بإطلاق هي مباشرة ذات تامة الحقيقة الفعلية. وتُعد تلك القضية عصب الدليل في الدليل الكوني. لكن العمل الآلي يريد كنط أن يخفيه، بحيث تكون تلك القضية منعكسة كذلك انعكاسا مطلقاً– ما دامت الذات مطلقة الحقيقة الفعلية لا تختلف بأي جزء عن أي جزء آخر– أعني أن كل ذات (في كل الأحوال) مطلقة الحقيقة الفعلية هي كذلك ضرورية بإطلاق، أو أن الذات مطلقة الحقيقة الفعلية باعتبارها تلك الحلقة التي تحدد بالمفهوم فحسب، ينبغي أن تتضمن في ذاتها تحديد الضرورة المطلقة. وذلك يطابق قضية الدليل الوجودي على وجود الرب ونهجه، باعتباره الدليل المتمثل في تحقيق النقلة إلى الوجود انطلاقاً من المفهوم وبواسطته. ويدعى كنط أن الدليل الوجودي هو قاعدة الدليل الكوني، إذ هو في وعده إيانا بفتح طريق جديدة يوصلنا إلى تحرف صغير يرجعنا إلى القديم الذي لم يرد الاعتراف

به، والذي علينا لأجله أن نتخلى عنه.

وهكذا نرى أن اللوم لا يخص الدليل، من حيث كونه يتقدم نحو التحديد من الضروري المطلق فحسب، ولا من حيث كونه يتقدم بالانبساط نحو خاصية محددة إضافية هي خاصية الوجود الحقيقي التام. وما يتعلق بالاقتران بين هاتين الخاصيتين المعطاتين باعتبارهما ما يتوجه إليه اللوم الكنطي، فلا غرو أن الأمر فيه يتصل تماماً بنوع الدليل بحيث إن الانتقال من خاصية ثابتة أولى إلى خاصية ثانية ثابتة ومن قضية أولى مبرهن عليها إلى قضية أخرى مبرهن عليها برهنة قابلة للبيان دون شك، ولكن كذلك كون المعرفة لا تقبل العكس من الثاني إلى الأول، وكون الثاني يمكن ألا ينتج عن الأول. فعند أقليدس كان ينبغي أولاً البرهان على شكل العلاقة المشهورة بين أضلاع المثلث قائم الزاوية، والبرهان على أن الانطلاق من هذه الخاصية المحددة للمثلث وأن العلاقة بين الأضلاع تنتج عن ذلك، فهنا يكون عكس القضية أيضاً قد تم البرهان عليه، بحيث يمكن الآن الانطلاق من هذه العلاقة ومن استنتاج خاصية القيام بالنسبة إلى المثلث الذي تتوفر في أضلاعه تلك العلاقة. بحيث إن البرهان على هذه القضية الثانية تفترض القضية الأولى وتستعملها. ومن ناحية ثانية فإن مثل هذا البرهان على القضية العكسية، يكون كذلك بطريق الخُلف بفضل تسليم القضية الأولى (التي تم البرهان عليها طرداً)، كالحال في الشكل ذي الأضلاع المستوية، إذا ساوى مجموع زواياه قائمتين، فإنه من اليسير أن نثبت أن هذا الشكل مثلث. ويمكن بيسر أن نستنتج ذلك بطريق الخُلف مما سبق إثباته من أن زوايا المثلث الثلاث مجموعها يساوي قائمتين. فعندما يتم البرهان على صفة لأحد الموضوعات، فإنه تحصل وضعية إضافية تتمثل في كون تلك الصفة تنسب إليه دون سواه، وليست مجرد إحدى خاصيات ذلك الموضوع القابلة لأن تنسب إلى غيره، بل هي تنتسب إليه وحده. وبوسع هذا الدليل أن يسلك عدة سبل دون أن يكون ملزماً بالانطلاق مباشرة من مفهوم الخاصية الثانية. ثم إن كنط لم ينظر في علاقة الاقتران بين ما يسمى بـ«**الذات ذات الحقيقة الفعلية المطلقة**» و«**الذات الضرورية بإطلاق**»، إلا الجانب وحيد من هذه الأخيرة بمنظور طردي، ولم ينظر مباشرة في ذلك الجانب المتعلق بالصعوبة التي وجدها في الدليل الوجودي. ففي خاصية الذات مطلقة الضرورة تكون الضرورة تارة متضمنة وجوده، وطوراً خاصيات مضمونه. وعندما يوضع السؤال بمقتضى صفة الحقيقة الفعلية المحيطة بإطلاق والأوسع، فإن ذلك لا يخص الوجود بما

هو وجود فحسب، بل ما ينبغي إضافته إلى ذلك تمييزه من حيث خاصية المضمون. فالوجود ثابت القيام بعد في الدليل الكوني. والاهتمام في الانتقال من الضرورة المطلقة إلى الحقيقة الفعلية المطلقة، والانتقال من هذه إلى تلك لا يتعلق إلا بهذا المضمون، وليس بالوجود. وكنط يضع نقص الدليل الوجودي في كون الخاصية الأساسية لإطلاق الحقيقة الفعلية يفهم الوجود كذلك باعتباره حقيقة فعلية. لكن هذا الوجود في الدليل الكوني حاصل بعد. وخلال إضافته خاصية الحقيقة الفعلية المطلقة إلى خاصية الضروري المطلق التي له، فإنه لا يحتاج قطعاً إلى أن يتحدد الوجود بوصفه حقيقة فعلية، وأن تحيط به تلك الحقيقة الفعلية المطلقة.

كما أن كنط لم يبدأ نقده إلا من هذا الاتجاه، إذ هو يتقدم من خاصية الضروري المطلق إلى الحقيقة الفعلية اللامحدودة. وذلك من خلال اعتباره أهمية هذا المسعى المتقدم متمثلاً في البحث عن الصفات التي للذات ذات الضرورة المطلقة. وبعد أن أنجز الدليل الكوني، اقتصر على إنجاز خطوة وحيدة، أعني على التعيين خطوة إلى وجود ذات مطلقة الضرورة. لكنه لم يستطع أن يعلم أي صفات هي هذه الصفات. ولذلك فينبغي أن نعلم خطأ القول إن الدليل الكوني، كما يدعي كنط، يستند إلى الدليل الوجودي، أو كذلك حتى كونه متمماً له، أعني أنه ما يحتاج إليه فيما ينبغي له تحقيقه عامة. أما كونه ينبغي، حسب هذا الرأي، أن يحقق أكثر مما حققوا فذلك نظر إضافي. لكن هذا النظر الإضافي يتمثل في المرحلة التي يتضمنها الدليل الوجودي. وذلك ليس أرفع حجة يعترض بها كنط عليه، بل هو لا يحتج إلا من منظور تاريخي يقوم في دائرة هذا الدليل، دون أن يكون له به صلة.

إن ما تحقق ليس هو الوحيد الذي قدمه كنط ضد حجة الدليل الكوني هذه، (ص.637) بل هو أخفى الادعاءات الإضافية التي ينبغي حسب رأيه، أن تتضمن في ذاتها «**عشاً كاملاً مليئاً بما هو من جنسها**».

وبداية، فإن ما يوجد هنا هو المقدمة المتعالية المتمثلة في استنتاج علة من أمر حادث. لكن هذه المقدمة ليس لها دلالة إلا في العالم المحسوس. لكنها خارج هذا العالم ليس لها أي معنى. ذلك أن المفهوم العقلي المجرد للحادث لا يمكنه أبداً أن ينتج قضية تركيبية من جنس قضية العلية التي هي قضية لها دلالة مجردة واستعمال في العالم الحسي، لكنها لا ينبغي حسب رأيه أن تصلح لتجاوز العالم الحسي. فالأمر الأول الذي يدعيه كنط هنا هو النظرية الكنطية الرئيسية الشهيرة

القائلة بعدم قابلية الحسي للتجاوز بالفكر، وبحصر استعمال ما يحدده الفكر من خصائص ودلالتها حصره في العالم المحسوس. وليس من غرض هذا البحث الحسم مع هذه النظرية. لكن ما يتعلق به الأمر هنا يمكن تلخيصه في المسألة التالية: **إذا كان على الفكر، حسب هذا الرأي، ألا يتجاوز العالم المحسوس، أفلا يكون من الواجب أن نسأل عن نفاذ الفكر إلى العالم المحسوس كيف يحصل؟** والأمر الثاني الذي سيقال، هو كون المفهوم العقلي لمفهوم الحادث ليس قادراً على إنتاج قضية تحليلية مثل المفهوم الذي تنتجه العلية. وفي الحقيقة فإن الخاصية العقلية لمفهوم الحدوث التي يتم بها إدراك العالم الزماني الواقع تحت الإدراك الحسي، وبفضل هذه الخاصية بالذات، وباعتبارها خاصية عقلية، هي الفكر ذاته الذي تجاوز بعد العالم الحسي بما هو حسي، وانتقل إلى دائرة أخرى، دون حاجة إلى البحث وراء ذلك عن خاصية إضافية يستمدها من العلية لتجاوز العالم الحسي. لكن مفهوم الحادث يُعد حسب هذا الرأي عاجزاً عن إنتاج قضية تركيبية مثل مفهوم العلية. والأمر في الحقيقة هو أن نبين أن المتناهي يسعى بذاته إلى اللامتناهي، بفضل ما ينبغي أن يكون، وبفضل مضمونه ذاته الذي يميل إلى غيره، أي ما هو ممثل لأساس القضية التركيبية في منظور الشكل الكنطي. فالحادث (العرض) له نفس الطبيعة، وليس من الضروري أن نعتبر خاصية العلية أمراً آخر يرد إليه الحدوث (العرضية)، بل بالأحرى فإن هذا الآخر بالإضافة إليه هو الضرورة المطلقة، ومن ثم فهو الجوهر في آن. لكن علاقة الجوهر هي ذاتها واحدة من العلاقات التركيبية التي يقدمها كنط بصفتها مقولات، وهو ما لا يعني شيئاً آخر غير «**خاصية العرضي العقلية الخالصة**». ذلك أن المقولات هي جوهرياً خصائص فكرية، تنتج قضية الجوهر التركيبية. فكما توضع خاصية العرضية (الحدوث) توضع خاصية الجوهرية. وهذه القضية التي هي علاقة عقلية ومقولة لن تُستعمل هنا أصلاً في المجال اللامتجانس، في العالم الحسي، بل هي تُستعمل في العالم العقلي، حيث تكون في محلها. وإذا لم يكن لهذا المفهوم من ناحية أخرى أدنى نقص، فله بالأحرى مجال استعمال ذو حق مطلق بذاته في الدائرة التي يدور فيها الكلام على الإله الذي لا يمكن أن يدرك إلا في الفكر والروح، مقابل استعماله في مجال العنصر الحسي الغريب عنه.

والمقدمة الثانية المخادعة التي قدمها كنط بصورة جديرة بالملاحظة (ص.637) هي «**القياس القائل بامتناع أن تستنتج علة أولى من سلسلة لامتناهية ومتوالية من علل معطاة في العالم الحسي**». فيكون

علينا، في هذا المضمار، ألا نعلل مبادئ استعمال العقل حتى في التجربة، وأقل من ذلك بكثير أن نستطيع توسيع هذه المقدمة إلى ما يتجاوز التجربة. ويقيني أننا لا نستطيع ضمن العالم الحسي والتجربة أن نستنتج علة أولى. ذلك أنه في هذا العالم باعتباره عالماً متناهياً، لا توجد إلا علل مشروطة. ولكن لهذه العلة بالذات لا يكون العقل حاصلاً على المبرر فحسب، بل هو سيكون مدفوعاً إلى التجاوز للوصول إلى الدائرة المعقولة، أو هو بالأحرى لن يكون في محله إلا في مثل هذه الدائرة، وهو لا يتجاوز العالم الحسي، بل هو يجد نفسه بصورة مطلقة مع فكرته المثالية في أرضية أخرى. ولا معنى عندئذٍ للكلام على عقل ما كان أمر العقل وفكرته المثالية غير تابعين للعالم الحسي وقائمين بالذات ويتم التفكير فيهما في ذاتهما ولذاتهما.

والأمر الثالث هو أن ما يحمله كنط للعقل في هذا الدليل هو الرضا الذاتي الزائف الذي يجده في كون العقل يلغي بصورة متناهية كل شرط بالنظر إلى إتمام السلسة من خلال كون الضرورة، ولا يمكن أن توجد من دون شرط مع ذلك، وأن العقل يعتبر ذلك إتماماً للمفهوم ما دام الواحد لا يمكن أن يفهم شيئاً وراء ذلك. إلا أنه عندما يدور الكلام على الضرورة اللامشروطة لذات ضرورية مطلقة، فإن ذلك لا يحصل إلا عندما يعقل بلا شرط، أعني أن خاصية الشروط تزاح عنه. لكن كنط يضيف هنا أن الضروري لا يمكن أن يوجد من دون شروط. ومثل هذه الضرورة التي تستند إلى شروط، أعني على التعيين شروط برانية عنها، ليست إلا ضرورة خارجية ومشروطة. والضرورة اللامشروطة والمطلقة لا تكون إلا تلك الضرورة التي تتضمن في ذاتها شروطها، إذا صح أن نستعمل مثل هذه العلاقة عند الكلام عليها. والعقدة هنا هي وحدها العلاقة الجدلية الحقيقية التي سبق تقديمها، أعني كون الشرط، أو بعبارة أخرى الوجود العرضي (الحدوث) أو المتناهي، يمكن أن يحدد وهو بالذات ما يسمو إلى اللامشروط واللامتناهي. ومن ثم فإن فعل الشرط في المشروط ذاته يزاح في وساطة التوسط. لكن كنط لا يتجاوز العلاقة بمعناها عند الحصاة لينفذ إلى مفهوم هذا السلب اللامتناهي. ومتابعة لنقده قال كنط (641) «**لا يمكننا أن نمتنع ولا كذلك أن نطيق أن ذاتاً نتصورها الذات الأسمى تقول لذاتها بنحو ما: إني موجودة من الأزل إلى الأبد ولا يوجد شيء عدى ما يوجد بإرادتي لكن من أين صدر وجودي؟**».
وهنا يسقط كل شيء دوننا ويتأرجح بلا توقف عارياً أمام العقل التأملي الذي لا يكلفه شيء أن يزيل أكبر تمام وأصغره. وما ينبغي أن يزيله التأملي قبل كل شيء هو وضع مثل هذا السؤال

(من جنس= «**من أي أين صدر وجودي**» في الضروري المطلق واللامشروط. فلكأن ما لا يوجد شيء عداه إلا بوساطة إرادته وما هو لامتناه بإطلاق يبحث عن غير يتجاوزه أو يسأل عن ماراء بالنسبة إليه[1].

ثم إن **كنط** اندفع فيما قدمه كذلك، صادراً عن رأي كان أول أمره مشتركاً بينه وبين **يعقوبي** وأصبح لاحقاً طريق الجمهور عامة، ومفاده أنه حيثما لا توجد مشروطية وشارطية لا يبقى شيء يقبل الفهم. وبعبارة أخرى، فالعقل عليه أن يختفي حيث يبدأ العقلي.

والخطأ الرابع الذي أثاره كنط يتعلق بالاستبدال المزعوم للإمكانية المنطقية لمفهوم الحقيقة الفعلية كلها بمفهوم المتعالي-وهما خاصيتان سنعالجهما لاحقاً عند النظر في النقد الكنطي للدليل الوجودي.

وقد أضاف كنط إلى هذا النقد (ص.642) النقد الذي صيغ بأسلوبه «**كشف الظاهر المخادع وتوضيحه في كل برهنة متعالية لوجود ذات ضرورية**»، وهو توضيح لم يحصل فيه شيء جديد. وتبعا لأسلوب كنط عامة فقد تلقينا مراراً وتكراراً[2] نفس التوكيد بلا توقف بأننا لا يمكننا أن ندرك الشيء في ذاته بفكرنا.

فكنط يُسمي الدليل الكوني (وكذلك الدليل الوجودي) دليلاً متعالياً، لأنه مستقل عن المبادئ التجريبية، وبالتعيين لأنه ليس صادراً عن أي مكون معين من التجربة، بل هو، حسب رأيه، ينبغي أن يصدر عن مبادئ عقلية خالصة وأن يكون استنباط «**أن الوجود بالذات معطى عن طريق الوعي التجريبي قد تم التخلي عنه**»، حتى يكون اعتماده حصراً على مفهومات خالصة. وبالأحرى، فإن كنط يريد بذلك أن يكرر أشنع ما قيل عن هذه البرهنة. أما فيما يتعلق بالظاهر الجدلي المخادع ذاته الذي يقدم كنط هنا اكتشافه، فإنه يكمن، حسب رأيه، في كون الواحد ينبغي في الحقيقة أن ينسب إلى الموجود عامة شيئاً ضرورياً، لكنه لا يستطيع أن يفكر في أي شيء بما في ذلك شخصه ذاته، بأنه ضروري ولا يستطيع أبداً أن يتم قطع سلسلة شروط الوجود

---

(1) تعليق المترجم: هل يكون التأملي الهيجلي أو «طور ما وراء العقل» عند الغزالي أعني الفرضية التي يحتاج إليها علم الكلام لكي يتجاوز ما يثبته النقد الفلسفي من عجز على تجاوز العقل لما هو تجربة ممكنة ؟ لكن الفرق هو أن الغزالي هو واضع الأمرين دون الوصول إلى الحل الناقل من أولهما أعني العجز إلى ثانيهما أعني فرضية ما وراء العقل: وهذا الحل هو الجدل الهجيلي؟

(2) في الأعمال «لأن نكرر».

مدبراً من دون التسليم بوجود ذات ضرورية ولكن لا يمكنه أبداً أن يبدأ انطلاقاً منها.

وينبغي أن نعترف بصحة هذه الملاحظة وكونها تحتوي على الوجه الجوهري مما يتعلق به الأمر هنا. فما هو ضروري في ذاته، ينبغي أن يظهر بدايته في ذاته عينها، وأن يُفهم على نحو يجعل بدايتَه برهانها قائم في ذاته عينها. وهذه الحاجة هي كذلك الوجه المهم الوحيد الذي ينبغي أن نسلمه، أي أن إرادة بيان الصعوبة التي سبق النظر فيها تتمثل في كون الدليل الكوني يعتمد على الدليل الوجودي ويتأسس عليه. إلا أن السؤال هو كيف يبدأ، وكيف نبين أن شيئاً يبدأ من ذاته أو بالأحرى كيف نوحد بين كون اللامتناهي يبدأ من آخر، وكونه بذلك يبدو وكأنه لا يصدر إلا عن ذاته؟

أما فيما يخص التوضيح المزعوم والحل المناسب لهذا الظهور المخادع، فإنهما من جنس هيئة الحل الذي قدمه كنط لما سماه نقائض العقل. وبالتعيين فإذا كان (ص.644) «**ينبغي علي أن أفكر في شيء ضروري بالنسبة إلى الأشياء الموجودة عامة، فإني لست مخولا لأن أفكر في أي شيء في ذاته عينها بوصفه ضروريا. وينتج من ثم بصورة لا محيد عنها أن الطابع الضروري والطابع العرضي ينبغي ألا يكونا عائدين إلى الشي ذاته أو متعلقين به، وألا فإن ذلك سيؤدي إلى تناقض**». إن هذا التلطف إزاء الأشياء هو التلطف الذي لا يريد أن يعرضه إلى أي تناقض، رغم أن التجربة حول كل شيء حتى الأكثر سطحية، مثلها مثل الأكثر عمقاً، تبين أن هذه الأشياء مليئة بالتناقضات. ثم يستنتج كنط بعد ذلك أنه «**لا واحدة من هاتين المقدمتين (القضيتين الأساسيتين)**» **(العرضية والضرورة) بالمقدمة الموضوعية، بل إنه لا يمكن لهما في كل الأحوال ألا تكونا إلا مبدئين ذاتيين للعقل، أي إنهما، على وجه التعيين، من ناحية أولى ... لا ينتهي استعمالهما اللامشروع في أي مكان إلا في توضيح قبلي تام، ولكنهما من ناحية ثانية كذلك لا أمل في حصول هذا التمام في أي مكان**». وعلى التعيين، فإن ذلك لا يحصل فيما هو تجريبي. وبهذه الصورة، فالتناقض يبقى تماماً غير محلول بل يظل محفوظاً. لكنه ينتقل من الأشياء إلى العقل. فإذا كان التناقض كما يصح فيما يصح فيه هنا وكما هو صحيح كذلك وإذا كان كذلك في آن لم يحسم، فإنه يكون نقصاً، والنقص حينئذٍ بدلاً من أن ينسب في الحقيقة إلى ما يسمى الأشياء—وهي تارة ليست إلا أشياء عينية ومتناهية وطورا الأشياء في ذاتها عديمة القوة والعاجزة عن الظهور—فينبغي أن يُحوّل إلى العقل الذي هو، كما يراه كنط ذاته، هو ملكة الأفكار المثالية واللامشروط واللامتناهي. ولكن العقل في الحقيقة يستطيع تحمل التناقض

في كل الأحوال، بل وكذلك حلها فعلاً. والأشياء تقبل على الأقل تحمله، أو هي بالأحرى لا تتحمل إلا التناقض الموجود--وبالفعل فإن الرسوم الكنطية للشيء في ذاته تلك، مثلها مثل الأشياء العينية، ما كانت عقلية، تنحل بذاتها في آن.

إن وجوه الدليل الكوني في النقد الكنطي صارت على الأقل صريحة. ومثلها ما يتعلق به الأمر فيها. فقد رأينا فيها بالتعيين وضعيتين: أولاهما تتمثل في كون الحجة الكونية تنطلق من الوجود باعتباره أمراً مسلماً وتتقدم منه نحو المضمون مضمون مفهوم الإله، والثانية تتمثل في كون كنط يُحَمِّل الاستدلال مسؤولية استناده إلى الدليل الوجودي، أعني الدليل الذي يكون فيه المفهوم أمراً مسلماً، ومنه يقع الانتقال إلى الوجود. وإذ إن بحثنا في مفهوم الإله لم يكن بحسب الموقف الحاصل حينئذٍ لم تضف إليه بعد أي خاصية مقومة غير خاصية اللامتناهي، فإن ما يتعلق به الأمر كان وجود اللامتناهي عامة. وبمقتضى الفروق المعطاة، فمن المفروض من ناحية أولى أن يكون ما تم الانطلاق منه هو الوجود الذي كان من المفروض أن يُعتبر لامتناهياً، ومن ناحية ثانية فإن اللامتناهي الذي تم الانطلاق منه كان ينبغي أن يكون اللامتناهي، وأن يعتبر موجوداً. وبصورة أدق، فإنه يبدو أن الوجود المتناهي باعتباره عينياً. يُؤخذ نقطة انطلاق. فالدليل يرتقي كما يقول كنط (ص.633) حقاً من التجربة ليضع أساسه وضعاً صحيحاً ويقينيا. لكن هذه العلاقة هي بصورة أدق علاقة قابلة للرد إلى شكل الحكم عامة. وعلى التعيين، ففي كل حكم يكون الموضوع تصوراً. مفترضاً بصورة مسبقة تحدده المحمولات، أعني أنه يتحدد بواسطة الأفكار التي ينبغي أن تقدمها أفكار الخصائص المضمونية[1] حتى وإن كانت هذه الصورة العامة، كما في المحمولات الحسية التي من جنس أحمر وقاس إلخ...، أي بنحو ما يكون سهم الفكر مقصوراً تماماً على شكل الكلية الخاوي. من ذلك أنه إذا قيل: الإله لامتناه وسرمدي (قديم) إلخ..فإن الإله باعتباره أولاً موضوعاً مفترضاً في التصور خالصاً بصورة مسبقة، لن يقال عنه ما هو إلا في المحمولات. أما في الموضوع فلا نعلم شيئاً عما هو، أعني أي مضمون وأي خاصية مضمونية يتصف بها، وإلا فإن أداة الربط الوجودي «هو» تصبح عديمة الفائدة و(لا معنى لـ) ـإضافتها للصفة المحمولة على الموضوع. ثم إنه لما كان الموضوع هو مفروض التصور، فإن المفروض يمكن أن يكون له دلالة الوجود، دلالة أن الموضوع موجود،

(1) ما جاء في W: أعني الذي تحدد منه على نحو عام بواسطة الأفكار أعني ينبغي أن تقدم منه الخصائص المضمونية.

أو كذلك كونه ليس هو أولاً إلا تصوراً. وأنه بدلاً من أن يكون من وضع الحدس أو الإدراك الحسي، فهو من وضع الخيال والمفهوم والعقل في التصور، وأن هذا المضمون سابق الوجود فيها بصورة عامة.

فإذا عبَّرنا عن هذين الوجهين كليهما بحسب هذا الشكل المحدد، فإن ذلك سيضمن في آن وعياً محدداً حول المتطلبات التي ينبغي تحقيقها لنفس الأمر. فينشأ لدينا انطلاقاً من هذين الوجهين القضيتان التاليتان:

الوجود بما هو متصف بالتناهي أولاً هو لا متناه

واللامتناهي موجود.

ففيما يخص القضية الأولى، فمالا هو مفروض حقاً هو الوجود بوصفه موضوعاً ثابتاً. وما يبقى تحت النظر هو ما ينبغي أن تضاف إليه صفة اللامتناهي المحمولة. فالوجود موجود في حدود كونه كذلك محدداً أولاً بوصفه متناهياً وباعتبار المتناهي واللامتناهي يكونان المشترك بين الموضوعين لحظة تصورهما. وليس المهم في كون النقلة قد حدثت من الوجود إلى اللامتناهي باعتباره غير الوجود، بل هي في كونها نقلة من المتناهي إلى اللامتناهي، حيث يبقى انتقال الوجود دون تغيير، ومن ثم فقد تبين أن الوجود[1] باعتباره الموضوع الباقي الذي انتقلت خاصيته الأولى أي التناهي تعيينا إلى اللامتناهي. ثم إنه لا فائدة من ملاحظة أن الوجود بوصفه موضوعاً، وأن التناهي ليس إلا صفة محمولة عليه، كما يتبين لاحقاً سيتصور خاصية انتقالية في القضية التي أخذت لذاتها لا غير: الوجود لامتناه أو سيحدد بوصفه لامتناهياً. والمقصود بالوجود ليس إلا الوجود بما هو وجود، وليس الوجود العيني أو الوجود الخلقي أو العالم المتناهي.

وحينئذٍ فهذه القضية الأولى هي قضية الحجة الكونية. وفيها يكون الوجود هو الموضوع. وسواء كانت هذه المفروضة معطاة أو أُخذت من أي مصدر كان، فذلك يكون بالنظر إلى الدليل باعتباره وساطة بفضل علل ومباشرة عامة. فهذا الوعي بكون موضوع القضية له منزلة المفروضة عامة هو بالنسبة إلى الغرض هنا ما يهمنا أن نعرفه من حيث هو دال. وأن نعتبره هو وحده الأمر المهم. أما محمول القضية فهو المضمون الذي ينبغي إثباته للموضوع، وهو هنا

(1) W «من ثم فإنه (قد تبين) هنا»

اللامتناهي، ومن ثم فهو محمول الوجود الذي ينبغي عرضه بالوساطة مع نفس المضمون.

والقضية الثانية «**اللامتناهي موجود**» موضوعها هو المضمون المحدد بدقة. وهو هنا الوجود الذي ينبغي أن يعرض بوصفه الأمر الخاضع للوساطة. وهذه القضية هي التي تمثل الأمر المهم في الدليل الوجودي، والتي ينبغي أن تظهر بوصفها نتيجة الاستدلال. فبمقتضى ما هو استدلال استريائي فحسب وما هو مطلوب للمعرفة الاستريائية، يكون برهان هذه القضية الثانية بالنسبة إلى القضية الثانية من الدليل الكوني أمراً لا مفر منه. لكن الحاجة العقلية الأسمى تتطلب بالفعل نفس الأمر. وهذه الحاجة العقلية الأسمى تتنكر بنحو ما في النقد الكنطي في مجرد حيلة صدرت عن نتيجة بعيدة.

أما كون هاتين القضيتين ضروريتين، فذلك أمر يستند إلى طبيعة المفهوم، ما حصل لنا إدراك نفس المفهوم بمقتضى حقيقته، أعني إدراكه إدراكاً تأملياً. لكن معرفة نفس المفهوم هنا صادرة عن الفرض المنطقي، حيث يفترض من نفس المفهوم كذلك الوعي بأن طبيعة مثل هذه القضايا ذاتها مثل طبيعة القضيتين الموضوعتين تجعل الدليل الحقيقي ممتنعاً. ومع ذلك، فإنه يمكن بعد التوضيح الذي قُدم حول بنية هذا الحكم، أن نجعله أوضح هنا كذلك. ويكون الأمر هنا أكثر مناسبة بقدر كون القضية الأساسية للطريق العامة لما يسمى بالمعرفة المباشرة لا تعلم إلا الاستدلال الاستريائي الذي تكرره بصورة متواصلة في الفلسفة وتضعه نصب عينيها. وعلى التعيين، فما ينبغي البرهان عليه يتعلق بقضية، بل هو يتعلق في الحقيقة بحكم له موضوع ومحمولات. وبحسب هذا المطلوب، فلا وجود لتحيل. ويبدو أن الأمر كله مقصور على نوع من الاستدلال. إلا أنه يتبين من ثم بالذات أنه إذا كان ما ينبغي البرهان عليه حكماً، فإن ذلك يكون في آن دليلاً على جعل الدليل الفلسفي الحقيقي ممتنعاً. ذلك أن الموضوع مفترض، ومن ثم فهو يمثل المقياس بالنسبة إلى المحمول الذي ينبغي إثباته. والمعيار الجوهري يكون من ثم مقصوراً على مسألة: هل المحمول مناسب للموضوع أم لا. والتصور العام الذي ينتسب إلى الفرض هو الأمر الحاسم بالنسبة إلى الحقيقة. لكن هل إن الفرضية المتعلقة بالموضوع ذاتها ومن ثم كذلك الخاصية الإضافية التي يحصل عليها الموضوع بواسطة المحمول أي كل القضية ذاتها شيء حقيقي؟ تلك بالذات هي الفائدة الأساسية والوحيدة في المعرفة. وهو ما لم يحصل الوفاء به، بل هو ما لم يُؤخذ بعين الاعتبار.

إلا أن حاجة العقل تدفع من الداخل إلى الخارج، إلى هذا الأخذ بعين الاعتبار دفعاً يكون بنحو ما دون وعي. وبالذات فإنه يوجد في الوضعية التي قُدمت ما يفيد أنه يتم طلب الكثير مما يسمى أدلة على وجود الإله، والبعض منها يستمد أسسه من القضايا التي أسلفنا ذكرها، أعني على التعيين تلك التي يكون الوجود موضوع القضية فيها هو المفروض المسلم، ويكون اللامتناهي هو الخاصية التي توضع فيه (لإثباتها له) بوساطة. ثم يكون البعض الآخر بعكس البعض الأول الذي يكون قد اتصف بصفة البعد الواحد. وعندئذٍ فإن النقص المتمثل في كونه مفروضاً ومسلماً يتم تجاوزه، بحيث يحصل العكس منذئذٍ فيصبح الوجود هو الذي ينبغي أن يُعتبر وضعه حاصلاً بوساطة.

ولا غرو بالتالي أن نعرض بمقتضى التمام ما ينبغي تحقيقه في الدليل. ومن ثم فطبيعة الاستدلال ذاتها قد بقيت عينها مع ذلك. ذلك أن كلتا القضيتين وضعت بمفردها. فدليل كل قضية منهما ينطلق من المفروضة التي تتضمن موضوع القضية والتي لا تتحقق ضرورتها في كل مرة إلا بفضل القضية الثانية، وليس لأنها ينبغي أن تعرض بوصفها قضية مباشرة. وبالتالي فكل قضية تفترض الأخرى. ولا وجود لبداية حقيقية، لأية واحدة منهما. ومن ثم فأمر البدء بأيهما أولاً يبدو سيان. إلا أنه ليس كذلك. وأما معرفة لَمَ ليس هو كذلك فذلك ما يتعلق به الأمر. وبالتعيين، فإن الأمر لا يتعلق بهل تكون البداية بهذه المفروضة أو بتلك أعني البداية بخاصية مباشرة وبتصور، بل إن الأمر يتعلق عامة بكون البداية بمثلهما أعني باعتبار الخاصية المباشرة هي الأساس والتعامل معها بوصفها باقية أساساً للدليل. فحتى المعنى الدقيق بما ينبغي أن يُعرض من الخصائص باعتباره ذا وساطة، أعني كون مفروضات كل واحدة من القضيتين يقع إثباته بمفروضات القضية الأخرى، فإنه يجردها من الدلالة الجوهرية التي لها باعتبارها خصائص مباشرة. ذلك أن كونها توضع ذات وساطة يتمثل في كون ذلك خاصيتها التي هي بالأحرى أمر زائل أكثر مما هي موضوع قضية ثابت. لكن ذلك هو ما يحصل فيه التغيير التام لطبيعة الدليل التي هي بالأحرى طبيعة الموضوع الذي يحتاج أساساً ثابتاً ومقياساً. والدليل يفقد ثباته باعتباره يبدأ من أمر صائر، ويمكن في الحقيقة ألا يحصل. فإذا نظرنا بدقة أكثر في شكل الحكم،كان ما وضحنا حيننا هذا موجوداً فيه هو ذاته. وفي الحقيقة فإن الحكم، بسبب شكله، هو عين ما هو موجود. فما هو موضوع قضيته هو بالتعيين شيء مباشر وموجود عامة.

لكن ما هو محمول قضيته محمولها الذي ينبغي أن يعبر عن الموضوع، عما هو، فكرة بالمطلق. والحكم من ثم بالذات يكون له المعنى التالي: **الموجود ليس موجوداً بل هو فكرة.**

وسيصبح ذلك أكثر وضوحاً في آن في المثال الذي أمامنا، والذي سنلقي عليه الضوء بأكثر دقة من الآن فصاعداً، إذ سنقتصر فيه على ما يتضمن أولاً نفس الأمر أعني الأول الذي قدمنا في القضيتين، وبالتعيين القضيتين اللتين كان اللامتناهي فيهما الموضوع بوساطة. أما النظر الصريح في القضية الأخرى التي يبدو فيها الوجود نتيجة الاستدلال فهي تنتسب إلى محل آخر.

وبحسب الشكل الأكثر تجريداً الذي عليه الدليل الكوني كما أخذناه، فإن مقدمته الكبرى تتضمن العلاقة الحقيقية بين المتناهي واللامتناهي، بحيث يكون هذا مفروضاً من ذاك. وعبارة القضية الأدق «**عندما يوجد المتناهي، فإن اللامتناهي يكون موجوداً كذلك**» هي في المقام الأول هذه القضية: **إن وجود المتناهي ليس مقصوراً على وجوده، بل هو كذلك وجود اللامتناهي.** وبذلك فقد أرجعنا القضية إلى شكلها الأبسط، وتجنبنا اللبس واستطعنا التخلص بفضل الأشكال، الفكرة المحددة الإضافية من مشروطية اللامتناهي بالمتناهي، أو من مفروضيته بواسطة المتناهي أو علاقة العلية. وكل هذه العلاقات يتضمنها ذلك الشكل البسيط. فإذا صغنا الوجود بمقتضى هذا التحديد الذي قدمناه فجعلناه بدقة هو موضوع القضية، صار نص الدليل على النحو التالي:

علينا أن نحدد الوجود ليس بوصفه متناهياً فحسب بل بوصفه لامتناهياً كذلك.

وإذن فما يتعلق به الأمر هو برهان علاقة الترابط هذه. وذلك ما بيناه أعلاه انطلاقاً من مفهوم المتناهي. وهذا النظر التأملي في طبيعة المتناهي، والوساطة التي يصدر عنها اللامتناهي هي المدار الذي يدور حوله كل العلم بالإله وبمعرفته. لكن النقطة الجوهرية في هذه الوساطة المتمثلة في أن المتناهي ليس هو الأمر الإيجابي، بل الإيجابي هو بالأحرى تجاوزه التجاوز الذي يوضع بمقتضاه اللامتناهي، وتحصل الوساطة التي تضعه.

وهنا يتبين أن النقص الصوري الجوهري في الدليل الكوني لا يتمثل في استمداده مجرد بدايته ومنطلقه من المتناهي فحسب، بل هو يتضمن شيئاً حقيقياً وإيجابياً يحفظ قيامه. فكل الأشكال الاستريائية الملاحظة مثل الفرض والمشروطية والعلية، تتضمن بالذات أن الفرض والشرط والتأثير اعتُبرت من وجه أول مجرد أمر إيجابي، وعلاقة الاقتران لم تُعتبر بوصفها نقلة

(منطقية) كما هي حقاً. أما ما يحصل عن النظر التأملي في المتناهي، فهو بالأحرى لا يتمثل في كون المتناهي موجوداً، واللامتناهي موجوداً كذلك، ولا في كون الوجود لايحدد بوصفه مقصوراً على كونه متناهياً فحسب، بل هو يتمثل كذلك في كونه يتحدد بوصفه لامتناهياً. ولو كان المتناهي هو هذا الإيجابي، لأصبح هو مقوم المقدمة الكبرى في الدليل: فالوجود المتناهي لامتناه متناه، إذ إن تناهيه يحتوي على اللاتناهي في ذاته بفضل قيامه. إن الخصائص المقدمة خصائص الفرض والشرط والعلية جميعها تزيد الظهور الإيجابي المخادع للمتناهي ثباتاً. وهي لهذه العلة بالذات ليست إلا متناهية، أعني علاقات غير حقيقية، علاقات اللاحقيقي. ومعرفة طبيعتها هذه هي ما يمثل فائدتها المنطقية. ولكن فبمقتضى محدداتها الخاصة، يصبح لجدل كل منها شكل خاص يمثل مع ذلك أساس ذلك الجدل العام للمتناهي. فالقضية التي كان من المفروض أن تكون المقدمة الكبرى للقياس، ينبغي بالتالي أن يكون نصها بالأحرى كالتالي: **ليس وجود المتناهي وجوده الذاتي له، بل هو بالأحرى وجود غيره، إنه وجود اللامتناهي**. أو إن الوجود الذي يُحد بوصفه متناهياً لا معنى له إلا معنى خاصية كونه لا يقوم بذاته قبالة اللامتناهي، بل هو بالأحرى ليس إلا وجوداً ذهنيا ووجهاً من اللامتناهي. وبذلك يسقط الوجه الموجب من المقدمة الصغرى: **المتناهي موجود**. وإذا كان بوسع المرء أن يقول دون شك إنه موجود، فالقصد من ذلك مقصور على كون وجوده ليس إلا ظاهراً مخادعاً من الوجود. وكون العالم المتناهي ليس إلا ظاهراً من الوجود، ذلك هو بالذات ما تتمثل فيه قوة اللامتناهي المطلقة.

وحينئذٍ فلا محل لقياس الحصاة بالنسبة إلى الطبيعة الجدلية للمتناهي ولعبارته. فهذا القياس ليس في وضع يمكنه من التعبير عما هو مضمون العقل. وإذ إن السمو الديني هو المضمون العقلي ذاته، فإنه لا يمكن أن يجد ما يستجيب له في شكل الحصاة ذاك، إذ فيه ما هو أكثر مما تستطيع الحصاة الإحاطة به. وبالتالي فإنه لمن كبير الأهمية في ذاته أن يجعل كنط ما يُسمى بأدلة وجود الإله موضوع نظره، وأن يجعل استعصاءها على الفهم لا يقل عن كونه مجرد حكم مسبق. إلا أن نقده إياها لذاته هو ذاته أمر مستعص، وذلك خاصة لكونه تجاهل الأساس العميق لهذه الأدلة ومضمونها الحقيقي. ومن ثم فهو لم يتمكن من السماح بمعاملتها معاملة عادلة. وبالتالي فهو قد أسس في آن لشلل العقل التام الشلل الذي انطلاقاً منه أصبح يريد أن يقنع بعلم مباشر خالص.

إلى حد الآن تعلق شرح المفهوم الذي هو الوجه المنطقي من خاصية الدين الأولى من جانب أول، بتصور نفس الأمر من منظور الميتافيزيقا السابقة، وتعلق من جانب ثان بالشكل التي ينبغي أن يتم تصوره به. لكن ذلك ليس كافيا بالنسبة إلى معرفة المفهوم التأملي لهذه الخاصية. ومع ذلك فبعضه قد حصل بعد، وبالتعيين فإن ما حصل هو ذلك البعض الذي يخص الانتقال من المتناهي إلى اللامتناهي. ولم يبق إلا أن نعيد في عجالة تقديم البعض الذي عرضناه بعد تحريره المستوفي من أجل شكل موال من الدين. إنه ذلك الذي ظهر حيننا هذا في شكل هذه القضية:

اللامتناهي موجود.

وحيث يتحدد من ثم الوجود عامة بوصفه غير مباشر. وينتج عما سبق أن كلتا القضيتين يمكن ألا تعتبرا منفصلتين. فمن خلال شكل الحصاة للقياس الذي قدم لإحدى القضيتين فقد تم من ثم وفي نفس الوقت التخلي عن انفصالها عن القضية الأخرى. والمرحلة التي ينبغي النظر فيها هي بالتالي متضمَّنة بعد في تطور جدلية المتناهي.

ولكن إذا بدا المتناهي في الانتقال منه إلى اللامتناهي منطلَقاً بالنسبة إليه، فإن القضية الأخرى تبدو مجرد قضية عكسية، أو كذلك انتقالاً من اللامتناهي إلى المتناهي، أو هي ينبغي أن تتحدد بقضية «اللامتناهي متناه». فلا تكون القضية «اللامتناهي موجود» في هذه المقارنة متضمنة لكل الخاصية التي علينا النظر فيها هنا. لكن هذا الفرق يختفي بفضل النظر في كون الوجود، ما دام هو المباشر، مختلفاً في آن عن خاصية اللامتناهي فهو من ثم يحدد في كل الأحوال بوصفه متناهياً خالصاً. لكن طبيعة الوجود المنطقية هذه أو طبيعة المباشرة عامة مصدرها الفرض المنطقي. وخاصية متناهي الوجود هذه تتضح مباشرة كذلك في علاقة الترابط التي تقوم فيها هنا. ذلك أن اللامتناهي إذ يعزم ليكون، يتحدد بذلك ليكون غيره. وغير اللامتناهي هو بصورة عامة المتناهي.

ثم إنه مباشرة إذا كان الموضوع في الحكم مفروضاً، وكان هو الموجود عامة، فإن المحمول يكون الكلي والفكرة، ومن ثم فإنه يظهر في القضية، وهذه القضية هي كذلك حكم:

اللامتناهي موجود

وبالأحرى، فإن هذه الخاصية تنعكس، إذ إن المحمول يتضمن الوجود صراحة. والموضوع الذي هو اللامتناهي ليس قائماً إلا في الفكرة. لكنه في الحقيقة قائم في الفكرة الموضوعية.

ومع ذلك، فيمكن لنا أن نذكر بأن الوجود نفسه ليس إلا فكرة، ما نُظر إليه خاصة بصورة مجردة ومنطقية. ويزداد ذلك عندما لا يكون اللامتناهي إلا فكرة كذلك. وحينئذٍ فالمحمول لا يكون من أي نوع آخر إلا من نوع الفكرة الذاتية. غير أن المحمول، بمقتضى صورة شكله في الحكم، يكون الكلي والفكرة. ويكون بمقتضى مضمونه أو خاصيته المحددة وجوداً، كما بينا ذلك بدقة، حيننا هذا، باعتباره وجوداً مباشراً وفردياً كذلك. ولكن إذا كان القصد بذلك أن الوجود، لأنه موضوع فكر، لم يبق وجوداً بما هو وجود، فإن ذلك يكون بنحو ما مثالية ساذجة، قصدها أن ما يكون موضوع فكر ينتهي وجوده، أو كذلك أن ما هو موجود لا يمكن أن يكون موضوع فكر، فلا يقبل التفكير إلا العدم. ومع ذلك فإن المثالية ذات الصلة في هذا الجانب الذي نطلبه هنا بالذات والخاص بالمفهوم كاملاً، تنتسب إلى ما تقدم من شرح، وهو شرح سيربو لاحقاً. أما ما ينبغي أن نوجه إليه الانتباه بالأحرى، فهو كون هذا الحكم المقدم عينه، وهو يتضمن في ذاته بسبب تناقض مضمونه وشكله الرد المعاكس الذي هو عين طبيعة التوحيد بين كلا جانبي المفهوم[1] اللذين وُضعا منفصلين إلى حد الآن.

والآن فإن ما تم تقديمه سابقاً بإيجاز حول اللامتناهي، هو أن إثبات المتناهي ينسخ ذاته فيتجاوزها، ونفي النفي وغير المباشر (ذو الوساطة) يكون غير مباشر بتجاوز غير المباشرة. وبذلك فقد قيل بعد إن اللامتناهي هو العلاقة البسيطة مع ذاته. وهو كذلك هذه المساواة المجردة مع الذات التي تسمى وجوداً. أو هو الوساطة التي تنسخ ذاتها فتتجاوزها. لكن المباشر هو بالذات الوساطة المنسوخة، أو هو ما تؤول إليه الوساطة الناسخة لذاتها، أو هو ما تؤول إليه بنسخ ذاتها.

وبذلك على التعيين، فإن هذا الإثبات أو هذا الوجود المساوي لذاته في واحد ليس مثبتاً إلا بصورة مباشرة، وهو مساوٍ لذاته من حيث هو مجرد نفي للنفي، أعني أنه يتضمن في ذاته النفي ذاته المتناهي، ولكن من حيث هو ظاهر ناسخ لذاته. أو هذا الوجود بوصفه الوساطة التي ينسخ ذاته ليكونها، أعني هذه المساواة المجردة مع الذات التي يؤول إليها والتي هي وجود ليست معتبرة إلا مرحلة وحيدة الجانب من اللامتناهي، بوصفها المرحلة التي هي بالتعيين ما لا يكون المثبت إلا هذه العملية بكاملها. وإذن فهو متناه، وهو يحدد نفسه هكذا متناهياً، إذ هو

(1) W «التوحيد في واحد الذي للمفهوم».

يحددها آيلة إلى الوجود وإلى التناهي. لكن التناهي وهذا الوجود المباشر من ثم في آن وبالتعيين هذا النفي الذي ينفي ذاته وهذه النهاية القابلة للظهور نهاية الانتقال للجدل الحي في سكينة النتيجة الميتة هي ذاتها بداية متجددة لهذا الجدل الحي.

ذلك هو المفهوم والعقلي المنطقي لخاصية الإله والدين خاصيتهما الأولى والمجردة. فجانب الدين يعبر عنه بوساطة ذلك الوجه من المفهوم، الوجه الذي يبدأ انطلاقاً من الوجود المباشر، وينتسخ في اللامتناهي ليؤول إليه. لكن الجانب الإيجابي من حيث هو، ما هو يكمن في استثناء اللامتناهي لذاته ليؤول إلى الوجود، وحتى يتضمن المتناهي الذي لا يكون بالذات إلا مؤقتاً وإلى زوال، وليس هو إلا قوة زائلة للامتناهي الذي ليس هو إلا ظهوراً، والذي يكون هو سلطانه. إن الدليل المسمى كونياً ينبغي ألا يُعتبر إلا الصبو لجعل نفس الأمر يصبح واعياً، نفس الأمر الذي هو الباطن، والذي هو العقلي الخالص للحركة الحاصلة فيه، هو ذاته الحركة التي تسمى الوجه الذاتي من السمو الديني. وفعلا، فإذا كانت هذه الحركة في شكل الحصاة التي رأيناها فيه لم تُدرك كما هي في ذاتها ولذاتها، فإن المضمون لا يخسر بسبب ذلك شيئاً مما يؤسسه. وهذا المضمون هو الذي ينفذ بفضله عدم اكتمال الصورة، ويعمل قوته أو الذي هو بالأحرى القوة الفعلية والجوهرية عينها. إن السمو الديني يعمل ذلك لهذه العلة في تلك العبارة، رغم أنها غير تامة القيام بالذات، وله أمامه معناها الباطن والحقيقي مقابل تشوهها بواسطة نوع قياس الحصاة. ومن هنا كان هذا النوع من القياس بالفعل كما قال كنط (نفس المرجع ص.632) «**يحقق أغلب الإقناع ليس بالنسبة إلى الإنسان العامي فحسب، بل حتى بالنسبة إلى العقل التأملي، كما يرسم علم الكلام الطبيعي كذلك فيما يبدو في كل أدلته المبادئ العامة الأولى. ذلك أن الواحد منا قد تابع دائماً وسيواصل متابعة هذه الأدلة، ويمكنه الآن أن يزينها وأن يخفيها كما يريد دائماً، وأن يفعل ذلك بواسطة الكثير من القشور والحذلقة**». وأضيف هنا أنه يمكن للواحد أن يجهل المضمون جهلاً كبيراً بالحصاة، المضمون الذي يكمن في هذه المبادئ العامة، وأن يظن أنه قد دحضها بالحصاة الناقدة–أو حتى ألا يدحضها بفضل اللاحصاة، مثل لاعقل ما يسمى بالمعرفة المباشرة بكيفية مفضلة فيرميها جانباً أو يتجاهلها.

الدرس الحادي عشر

بعد هذه الشروح حول مجال الخصائص المضمونية التي يدور عليها الكلام، ننظر في مسار التسامي ذاته، والذي أشرنا إليه أولاً في الصورة التي يمثُل عليها أمامنا. إنه ببساطة استنتاج ذات العالم الضرورية بإطلاق من عرضيته (حدوثه). فإذا أخذنا العبارة الشكلية لهذا القياس في مراحلها الخاصة، فإن نصها يكون على النحو التالي: **العرضي لا يقوم بذاته بل له في ذاته عينها أمر ضروري يؤدي دور شرطه عامة، أو جوهره أو أساسه أو علته.** لكن العالم عرضي (حادث) والأشياء الجزئية عرضية (حادثة) والعالم ككل هو جملته. ومن ثم فللعالم في ذاته أمر ضروري يكون شرطاً له.

إن الخاصية التي ينطلق منها هذا القياس هي عرضية أشياء العالم (حدوثها). فإذا أخذنا نفس الأمر كما يوجد في الإحساس والتصور، وقارنا ما يحصل في روح الإنسان، فإنه علينا دون شك أن نقدمه بوصفه تجربة، حيث ينبغي أن ينظر إلى أشياء العالم مأخوذة لذاتها بوصفها عرضية (حادثة). فالأشياء الجزئية لا تصدر عن ذاتها. ولا يصدر عنها ما يتجاوز ذاتها، بل هي محددة بوصفها عرضية وساقطة، بحيث إن ذلك بالنسبة إليها ليس بالأمر الحاصل على نحو عرضي فحسب، بل إن ذلك مقوم لطبيعتها. وحتى لو كان مجراها ذاته يتطور فيها ذاتها ويحصل بصورة منتظمة وقانونية، فإنه يذهب بها إلى نهايتها، أو هو بالأحرى لا يؤديها إلا إلى نهايتها، فضلاً عن كون وجودها يشوهه غيرها على نحو متعدد وينقطع من خارجه. فإذا اعتبرت مشروطة، فإن شروطها تكون موجودات قائمة الذات وخارجة عنها. وهي قد تناسبها وقد لا تناسبها، فتحفظها لحين أو لا تحفظها. وهي تبدو أولاً منتظمة في المكان، من دون أن توجد علاقة أخرى في طبيعتها تجمع بينها وبين الأمور الأكثر لا تجانساً معها، فتتجاور، ويمكن أن تتباعد، من دون أن يفسد وجود الواحد منها أو الآخر منها. كما أنها تتوالى في الزمان. إنها متناهية عامة، كما تبدو قائمة الذات. لكنها، بسبب قيد تناهيها، غير قائمة الذات بالجوهر. إنها موجودة، وهي ذات وجود فعلي. لكن وجودها الفعلي ليس له إلا قيمة الوجود الإمكاني. إنها موجودة، لكن يمكن كذلك ألا تكون موجودة، أو أن تكون موجودة.

إن وجود أشياء العالم لا ينكشف فيه الاقتران بينها وبين الشروط فحسب أعني التبعيات التي

تتحدد بها بوصفها عرضية (حادثة)، بل كذلك اقترانات العلة والمعلول والانتظامات في مجراها الداخلي والخارجي وقوانينه. ومثل هذه التبعيات والخضوع للقانون، يسمو بها على مقولة العرضية إلى مقولة الضرورة، فتبدو هذه ضمن الدائرة التي لم نفكر فيها إلا بواسطة العرضيات. فالعرضية تدعي الأشياء من أجل فرديتها. وبذلك فهي كذلك موجودة ولا موجودة. لكنها كذلك على الضد أي إنها ليست متفردة، بل هي محددة ومحدودة، وهي بصورة عامة متكدسة بعضها فوق البعض. فالتفرد يعطيها ظاهر القيام الذاتي. لكن الاقتران مع الغير أعني اقترانها فيما بينها، يعبر في الحين عن كونها غير قائمة الذات، إذ يجعلها مشروطة، فتبدو وكأنها ضرورية بتوسط الغير. لكنها كذلك بتوسط غيرها، وليس بتوسط ذاتها. وهذه الضرورات ذاتها وهذه القوانين كان من المفروض أن تكون قائمة الذات. أما ما هو مقترن جوهرياً، فإنه لا يستمد خاصيته وثباته من ذاته نفسها، بل هو يستمدهما من هذا الاقتران. إنه ما هو تابع له. لكن هذا الاقتران ذاته كما سيتحدد، باعتباره العلة والمعلول والشارطية والمشروطية إلخ... هو ذاته من نوع محدود، بل وعرضي بقياس عناصره بعضها إلى البعض، بحيث إن كل واحد منها هو موجود وليس موجوداً، قادر وعاجز بحسب الوضعيات أعني نفس العرضيات المضطربة في فاعليتها. وستعتبر منهدمة من حيث هي أشياء فردية، ليس لها ما يتقدم على طابعها العرضي. وبالعكس، فإن الاقترانات التي ينبغي أن تناسبها الضرورة والقوانين ليست أبداً ما يسمى أشياء بل هي مجردات. وإذا كان اقتران الضرورة يظهر خاصة في علاقة العلة والمعلول، فإن هذا الاقتران هو بدوره أمر مشروط ومحدود. وهو ضرورة خارجية عامة، ضرورة تعود هي بدورها لتقع ضمن مقولة الشيء. وكذلك الشأن بالنسبة إلى تفردها أعني الطابع الخارجي، مثل عكس مشروطيتها ومحدوديتها وتبعيتها. ففي اقتران العلة والمعلول لا ينعدم الشعور بالرضا فحسب، الرضا الذي يغيب في خلاء تفرد الأشياء عديمة العلاقة فيما بينها والذي لأجله بالذات توصف بكونها عرضية، بل ينعدم كذلك التجريد اللامحدد من الجنس الذي يقال عنه: الأشياء التي يختفي عدم دوامها في علاقة الضرورة هذه، والتي تتحول إلى علل وأمور أصلية وجواهر فاعلة ومحددة[1]. لكن العلل هي بدورها متناهية في اقترانات هذه الدائرة، فإذ تبدأ عللاً فإنها تكون وجوداً هو بدوره متفرداً، ومن ثم وجوداً عرضياً أو غير متفرد، فتكون معلولات. ومن

(1) W : التي هي فاعلية وغير محددة. لاسون «التي تصبح فاعلة ومحددة»؟

ثم فهي غير قائمة بالذات، بل هي من وضع غيرها. وسلاسل العلل والمعلولات تكون تارة عرضية بقياس بعضها إلى البعض، وطوراً تتحول لذاتها إلى التسلسل اللامتناهي، فتحتوي في مضمونها مثل تلك المواضع والوجودات الخالصة التي يكون كل واحد منها متناهياً. وما كان يمكن أن يمد اقتران السلسلة بالثبات أي باللامتناهي ليس هو ما وراء فحسب، بل هو مجرد أمر سلبي يكون معناه مجرد أمر إضافي، ومشروطاً بواسطة ما، من المفروض أن يكون منفياً من قبله، ولكنه لهذه العلة بالذات ينبغي أن يُنفى.

لكن وراء هذا التكدس من العرضيات ووراء الضرورة التي لا تتضمن في ذاتها إلا ضرورة خارجية ونسبية ووراء اللامتناهي الذي ليس هو إلا لامتناهياً سلبياً، يسمو الروح إلى ضرورة لم تعد تتجاوز ذاتها، بل هي في ذاتها، ولذاتها، منغلقة على ذاتها، ومحددة في ذاتها تحدداً تاماً، ومنها هي توضع كل الخصائص الأخرى وتتبعها.

وفي تصور تقريبي أو حتى أكثر كثافة، فهذا هو ما يمكن أن تكون عليه الوجوه الفكرية الجوهرية في باطن روح الإنسان، وفي العقل الذي لا يصل منهجياً وشكلياً إلى الوعي بالعملية التي تجري في باطنه، ودون ذلك إلى البحث في تلك الخصائص الفكرية التي يقطعها ويكوّن علاقتها المترابطة. والأمر الآن يتعلق بأن ننظر في الفكر المتمشي بأقيسة شكلية ومنهجية هل يرى مسار السمو ذاك، ويعبر عنه بصورة صحيحة، المسار الذي نفترضه باعتباره واقعة، والذي لا تتجاوز حاجتنا إلى وضعه نصب أعيننا إلا في القليل من خصائصه الأساسية؟ ولكن بالعكس من ذلك، هل تلك الأفكار وترابطها بواسطة البحث في الأفكار تتبين مبررة في ذاتها، وتضمن ما به لا يبقى السمو حقاً مجرد افتراض، ويتخلص من طابع التردد في صحة رؤيته؟ **لكن هل ينبغي تجنب هذا البحث، ما كان كما هو في ذاته وكما يطلب منه هنا، الذهاب إلى غاية تحليل الأفكار؟ ينبغي إنجاز هذه الرؤية إنجازاً تاماً في المنطق وعلم الأفكار. ذلك أني أوحد بين المنطق والميتافيزيقا، إذ إن الميتافيزيقا ليست كذلك شيئاً آخر غير كونها في الحقيقة نظراً في مضمون عيني مثل الإله والعالم والنفس. لكن نظرها يحصل على نحو تكون فيه هذه الموضوعات موضوعات عقلية (نومينا)، أعني أنه يحقق الإحاطة بفكرتها. ولا يمكن أن ندرك في ذلك أكثر من الحصيلة المنطقية باعتبارها التطور الصوري. وإذن فلا يمكن لرسالة في أدلة وجود الإله أن تعتبر قائمة الذات، إلا متى كانت ذات تمام فلسفي علمي. فالعلم هو ترابط الفكرة المثال المحررة في تمام كيانها كله.** وفي حالة عزل موضوع مفرد، وإبرازه من الكل الذي ينبغي

للعلم أن يحرر فكرته المثال باعتبار ذلك هو الكيفية الوحيدة التي عليه بيان حقيقتها، فينبغي على الدراسة أن ترسم الحد الذي ينبغي أن تفترضه كما وضعته في مجرى العلم الباقي. ولا شك أن الدراسة يمكن أن تنتج لذاتها ظاهراً من القيام الذاتي، بأن تتسلم صراحة لذاتها في الوعي ما يمثل حدود العرض، أعني المفروضات غير المشروحة ضمن الحد الذي يصل إليه التحليل. فكل رسالة تتضمن مثل هذه التصورات. الأخيرة والمبادئ التي يستند إليها المضمون بوعي أو بغير وعي. ويوجد فيها أفق من الأفكار محيط لا يقبل مزيداً من التحليل، وهو يكون ثابتاً في أفق ثقافة عصر من العصور، أو شعب من الشعوب، أو أي دائرة علمية ولا حاجة لتجاوزه. وطبعا فلا شك أن محاولة تجاوز هذا الأفق وراء حد التصور هذا بواسطة تحليله سعياً إلى التوسع نحو المفهوم التأملي، سيكون أمراً ضاراً بالنسبة إلى ما يسمى بالفهم العامي.

إلا أنه لما كان موضوع هذه الدروس قائماً بذاته في مجال الفلسفة، فإنه لا يمكن أن يتم فيه من دون مفهومات مجردة. لكننا سبقن وعالجنا تلك المفهومات التي لها صلة بهذا الموقف الأول. وحتى نحصل على التأملي، فيكفي أن نجمعها. ذلك أن التأملي لا يتمثل عامة في شيء آخر غير أفكار الإنسان، أعني الأفكار التي هي حاصلة بعد عنده. وما عليه إلا أن يقرب بينها فيجمعها.

وهكذا فالأفكار التي قدمناها هي أولاً الخصائص الرئيسية التالية: كون الشيء عرضياً (حادثاً) أو القانون إلخ...من خلال فرديته. وعندما يكون موجوداً أو لا يكون موجوداً فحينئذٍ يطرأ على الأشياء الأخرى ضرر أو أو تغير، كونه يستمد منها ثباته، أو أن ثباته الذي يستمده منها كاف بصورة كاملة، وهل يعطيها ما يكفي لجعلها تبدو قائمة الذات الذي هو بالتعيين عرضيتها؟ أما بخصوص ضرورة وجود ما، فنطلب أن يكون هذا الوجود في علاقة ترابط مع غيره، بحيث يكون مثل هذا الوجود محدداً تام التحديد من كل الجوانب بالوجودات الأخرى، بوصفها شروطاً وعللاً، ولا يكون منفصلاً أو قابلاً للانفصال عنها، وكذلك أن يكون شرطاً ما أو علةً أو وضعية ترابط موجودة، بحيث يمكن أن ينفصل عنها وألا تناقض مثل هذه الوضعية الوضعيات الأخرى المحددة له. وبمقتضى هذا التحديد نضع عرضية شيء ما في تفردها، وفي نقص ارتباطها التام مع غيرها. هذا هو الأمر الأول (الوجه الطردي).

ولكن بعكس ما تقدم، فكون وجود ما قائماً في هذا الاقتران التام يجعله عديم القيام

بالذات لقيامه من كل الجوانب بالمشروطية والتبعية. فنحن لا نجد بالأحرى قيام الشيء بذاته إلا في الضرورة. فما هو ضروري، ينبغي أن يوجد. ووجوب وجوده يعبر عن قيامه بالذات، وعن كون الضروري موجوداً لأنه موجود. وهذا هو الأمر الآخر (العكسي).

وهكذا نرى زوجين اثنين من الخصائص المتقابلة، مطلوبين لضرورة شيء ما: قيامه بالذات، ولكنه بذلك يكون متفرداً. والأمر سيان وجد، أو لم يوجد، فكونه مؤسِساً كونه محفوظاً في علاقة تامة، بكل آخر يحيط به وله به اقتران. وحينئذٍ فهو غير قائم بالذات. والضرورة أمر معلوم مثلها مثل العرضي. فكل شيء بخصوصها يكون على ما يرام إذا أُخذ بحسب التصور الأول. أما العرضي فهو مختلف عن الضروري. وهو يحيل متجاوزاً إلى أمر ضروري يرتد هو بدوره عندما ننظر فيه بدقةٍ إلى الخضوع إلى العرضية، لأنه باعتباره موضوعاً بواسطة غيره، لا يكون قائماً بذاته. لكن مثل هذا الترابط إذا اعتُبر محذوفاً بوصفه مفرداً، فهو يكون في الحين عرضياً مباشرة. وما عُمل من فروق ليس من ثم إلا فروقا عامية.

وما دمنا لا نريد أن نبحث بدقة في طبيعة هذه الأفكار، وأن نترك التناقض بين الضرورة والعرضية جانباً وإلى حين، وأن نبقى في الحالة الأولى، فإننا سنتوقف عند ما يوجد في تصورنا من أن الخاصية الأولى كالأخرى متماثلتان في عدم الكفاية للضرورة. لكنهما كذلك مطلوبتان لما يلي: فالقيام بالذات قيام لا يكون الضروري فيه ناتجاً عن توسط الغير، وبنفس القدر حتى لا تكون وساطته في صلة ترابط مع الغير، إذ حينها يتناقض القيام بالذات والوساطة بالغير. ولكن بما أنهما كلاهما ينتسبان إلى نفس الضرورة، فينبغي ألا يتناقضاً في الوحدة التي يتحدان فيها. وبالنسبة إلى نظرتنا، فإنه لا بد من جعل الأفكار المتحدة فيهما فنوردها لنجمعها كذلك فينا. كما ينبغي في هذه كذلك أن تطابق الوساطة بالغير القيام بالذات نفسه. وهذا القيام بالذات باعتباره علاقة مع الذات، ينبغي أن تكون الوساطة بالغير، التي له قائمة في ذاته نفسها. لكن الخاصيتين يمكن لهما كلتيهما أن تقتصرا على الاتحاد في هذه الخاصية، بحيث تكون الوساطة بالغير في آن وساطة بالذات، أعني أن الوساطة بالغير تنتسخ ولا تبقى إلا الوساطة بالذات. وحينئذٍ تكون الوحدة مع الذات نفسها وحدة. وليست الهوهوية المجردة التي نراها مجرد تفرد يكون فيه الشيء غير متعلق إلا بذاته. وذلك ما تتمثل فيه العرضية. ووحدانية البعد فضلاً عن كونها تقع في تناقض مع وساطة الغير، وحيدة البعد، فإنها تنتسخ فتزول هذه اللاحقائق،

وتكون الوحدة التي تحددت هذا التحدد الوحدة الحقيقية وتُعلَّم[1] باعتبارها هي حقيقة التأملي. إن الضرورة بهذا التحديد توحد في ذاتها هذه الخصائص المتناقضة، فيتبين أنها ليست مجرد تصور بسيط وخاصية بسيطة، بل إن النسخ المتجاوز للخصائص المتجادلة ليس مجرد أمر يخصنا، ولا هو من فعلناو بحيث نكون نحن الذين حققناه بل هو طبيعة هذه الخصائص وفعلها في ذاتها ونفسها، إذ هي توحدت في خاصية واحدة. كما أن وجهي الضرورة هذين اللذين هما وساطة بالغير فيها، وتجاوز هذه الوساطة، ثم وضع نفسها ذاتها وذلك بالتعيين من أجل وحدتها، كل ذلك ليس أفعالا منفصلة. إنها تتعلق بذاتها عينها خلال التوسط بالغير، أعني أن الغير الذي تتوسط به مع ذاتها هو لحين، من دون أن تكون خاصية الزمان في ذلك مندرجة في المفهوم، بل هي لا تدخل إلا في إنيته. إن هذا الكون مختلف جوهريٌ من حيث هو أمر متجاوز. وهو يظهر في الوجود كذلك باعتباره مختلفاً حقيقياً. لكن الضرورة المطلقة هي الضرورة التي تكون مطابقة لمفهومها.

---

(1) W: الحقيقي والحقيقي باعتباره معلوما».

الدرس الثاني عشر

عرضنا في الدرس السابق مفهوم الضرورة المطلقة. و(صفة) «مطلقة» لا تعني في أغلب الأحيان شيئاً أكثر مما تعنيه (صفة) مجرد. ويصح في أغلب الأحيان كذلك أن يقال كل شيء بلفظة «مطلق»، ثم يكون ذلك ممكناً أو واجباً، من دون أن يكون تقديم خاصية. لكن الأمر هو في الواقع متعلق بمثل هذه الخاصية لا غير. فالضرورة المطلقة هي بالذات ما كانت مجردة. إنها المجرد الخالص، باعتباره سكون الشيء في ذاته، وثباته الذي لا يكون في الغير أو بواسطته. لكننا رأينا أن الضرورة المطلقة، ليست مطابقة لأي شيء بمقتضى مفهومها فحسب، بحيث نصالح بينها وبين وجودها الخارجي، بل هي هذه المطابقة عينها، بحيث إن ما يمكن أن يُعتبر الوجه الخارجي موجوداً فيها هي ذاتها، وأن الاستناد إلى الذات والهوهوية أو العلاقة بالذات التي يتكون منها تفرد الذات وبما به تكون عرضية، أي قيام بالذات هو بالأحرى ليس بالقيام بالذات. والإمكان هو نفس الكيان المجرد. والممكن هو ما ينبغي ألا يتناقض مع ذاته، أعني ما هو مماه لذاته لا غير، وما لا توجد فيه أي مماهاة مع شيء آخر، وهو كذلك ما لا يمكن أن يكون غيره في ذاته. ولا تختلف العرضية والإمكان إلا بكون العرضي ينتسب إلى الموجود. أما الممكن فليس له إلا إمكانية أن يكون له وجود. لكن العرضي هو بدروه ليس له بالتعين إلا مثل هذا الوجود الذي قيمته لا تتجاوز قيمة الإمكان. فهو موجود، لكنه يمكن كذلك ألا يكون موجوداً. والوجود في العرضية، لايتجاوز الاستعداد للوجود. وكما قيل فهو كونه في آن أمراً له خاصية المعدوم، ومن ثم فله خاصية الانتقال إلى غيره، أي إلى ما يعبر عن الضروري فيه هو ذاته. ونفس الأمر يحصل بخصوص الهوهوية المجردة تلك العلاقة المجردة. فهي تُعلم بوصفها إمكانا. وكون الإمكان لا يكون شيء معه موجوداً بعد، وكون شيء ما ممكنا فذلك لا يعني أن شيئاً قد أعد بحق. فالهوهوية تكون ما هي حقاً، أي إنها تتحدد بوصفها حرماناً.

ويكتمل الحرمان في هذه الخاصية بفضل الخاصية المناقضة له كما رأينا. فالضرورة ليست ضرورة مجردة لهذه العلة فحسب، بل هي ضرورة مطلقة حقاً، لكونها تتضمن في ذاتها علاقة الاقتران مع الغير الذي هو التفريق في ذاته. لكنه هو ما تم نسخه وتجاوزه وما هو ذهني. إن الضرورة تتضمن من ثم ما يناسب الضرورة عامة. لكنها تختلف عنه من حيث هو خارجي

ومتناه، ومن حيث هو لا يقتصر اقترانه على التجاوز نحو الغير الذي يبقى بوصفه موجوداً، وتعتبر دلالته مقصورة على ذلك. ومن ثم فهو تابع لا غير. كما توصف الضرورة بكونها ضرورة في حدود كونها الوساطة بالجوهر وبصورة عامة. لكن اقتران غيرها مع الغير، الاقتران الذي تمثله ليس مسنوداً في غايته. ذلك أن الضرورة المطلقة تجعل مثل هذا التعلق بالغير مائلاً نحو تعلق به، حتى تجلب إلى ذاتها بذلك عينه الملاءمة الجوانية مع الذات.

فالروح سمو عن العرضية والضرورات الخارجية كذلك، لأن هذه الأفكار ذاتها ليست كافية وغير مرضية، بل هي تجد الرضا في فكرة الضرورة المطلقة، لأن هذه الضرورة هي سلام الذات مع ذاتها. لكن نتيجتها توجد بوصفها نتيجة. فهي على هذه الحال ضرورية لا غير. فينحاز كل شوق وكل توق وكل ميل نحو الغير. ذلك أنه من الضرورة أن يكون كل شيء قد مضى. فلا وجود لتناه فيها. إنها تامة بإطلاق. وهي لامتناهية في ذاتها وحاضرة. ولا وجود لأي شيء سواها. ولا وجود لقيد عليها. ذلك أنها هي ما يكون موجوداً عند ذاته. فليس سمو الروح ذاته إلى ذاته هو الرضا، بل الهدف في حدود حصوله فيه.

فإذا بقينا لحظة عند هذا الرضا الذاتي، فإنه سيذكرنا بالرضا الذي يجده اليونان في الوقوع تحت سلطان الضرورة. فالتسليم للقضاء الذي لا مفر منه، ذلك هو ما يحض عليه الحكماء. وتلك هي خاصةً حقيقةُ الجوقة المأساوية. ونحن نعجب من السكينة التي يتعامل بها أبطالهم مع الضرورة بأرواحهم التي لا تركع، أرواحهم الحرة إزاء نصيبهم الذي يخصهم به المصير. إن هذه الضرورة، وأهداف إرادتهم التي تقضي عليها، والعنف المرغم لمثل هذا المصير، والحرية، كل ذلك يبدو الأمر المتناقض. ولا وجود لمصالحة تُبقي ولو على أدنى رضا. وفي الواقع، فإن سلطان هذه الضرورة القديمة (اليونانية) مقترن بحزنٍ لا يقبل تنحيه التعزية أو الترضية، بل هو يكون كريهاً. لكن التَّشكي منه يُبعدِهُ السكوت، أكثر مما يشفيه علاج الوجدان. إن ما يجده الروح من رضا في فكرة الضرورة لا يمكن طلبه إلا في كون نفس هذا الرضا يتمسك بنفس تلك النتيجة المجردة للضرورة فـ«**الأمر هو ما هو**». وهي نتيجة يحققها الروح في ذاته. وفي الـ«**موجود**» الخالص هذا لم يبق أي مضمون وكل الأهداف، والمصالح والرغبات، وحتى الإحساس العيني بالحياة، كلها قد أستبعدت هنا واختفت. فالروح ينشئ في ذاته هذه النتيجة المجردة عندما يتخلى عن مضمون إرادته ذلك بالذات، وعن محتوى الحياة نفسها فيتنازل عن

كل شيء. والعنف الذي يحصل له بالقضاء، يقلبه هكذا إلى حرية. ذلك أن العنف لا يمكن أن يحيط به إلا بما يستبد به من تلك الجوانب التي لها في حياته العينية وجود باطن وظاهر. ففي الوجود الخارجي، يخضع الإنسان إلى عنف خارجي سواء كان عنف بشر آخرين، أو عنف وضعيات إلخ. .لكن الوجود الخارجي أصله في الباطن وفي دوافعه ومصالحة وأهدافه. إنها روابط -فروض خلقية شرعية أو غير شرعية- تخضعه إلى العنف. لكن الأصول هي باطنه وهي وجوده، فيمكنه أن يقتلعها من قبله وإرادته. وحريته هي قوى التجريد فيجعل القلب هو قبر القلب نفسه. وهكذا، فعندما يعارض القلب ذاته، فإنه لا يُبقي شيئاً من العنف يمكن أن يحيط به. وما يهدمه العنف، يكون وجوداً عديم القلب، ووجوداً خارجياً لا يصادف فيه الإنسان نفسه، إذ هو يكون قد تجاوز المحل الذي يضرب فيه العنف.

وذلك ما قلنا في وقتنا الحالي إن النتيجة هي «**الأمر هو ما هو**»، أي الضرورة التي يتمسك بها الإنسان. وباعتبارها نتيجة، فالمقصود أن هذا الوجود المجرد قد حصل.. وهذا هو الوجه الثاني من الضرورة الحاصلة، بتوسط نفي الوجود الآخر. وهذا الآخر هو المحدد عامة المحدد وهو الذي رأينا فيه الوجود الباطن، التخلي عن الأهداف العينية والمصالح. ذلك أن الروابط الخلقية ليست هي التي تصله بالوجود الخارجي، والتي من ثم تخضعه له فحسب، بل هي عين المتشخص وما هو خارجي، بالنسبة إلى الكلية الأعمق المفكرة الخالصة، وبالنسبة إلى علاقة الحرية البسيطة بالذات. إنها قوة هذه الحرية التي لها قدر من التجريد يجعلها تحفظ ذاتها، فتضع بذلك هذا التشخص خارجها، وتجعل نفسها هكذا أمراً خارجياً. ولن يضارها شيء بعد ذلك. فما نكون نحن البشر بسببه أشقياء أو غير سعداء أو كذلك مجرد ضجرين، هو الفصام فينا، أعني التناقض المتمثل في كون، الغرائز والأهداف والمصالح أو كذلك مجرد هذه المطالب والرغبات والاستريا‌ءات، تكون في وجودنا، وهي في آن غيره ونقيضه. وهذا الازدواج أو عدم السلم فينا يمكن أن يحل بكيفية مضاعفة. فأما الكيفية الأولى: فتتمثل في مناغمة وجودنا الخارجي، وحالنا والوضعيات التي تلامسنا، والتي نهتم بها عامة مع أصول منافعها فينا. وهي مناغمة نشعر بها بوصفها سعادة وطمأنينة. وأما الكيفية الثانية: فتتمثل في حالة ازدواجهما كلتيهما، ومن ثم في الشقاء، وبدلاً من الطمأنينة، راحة طبيعية للوجدان أو انجراح عميق لإرادة حيوية ودعاواها المشروعة، وفي آن قوة بطولية لهذه الإرادة تنتج السلام بواسطة محبة

الحالة الحاصلة واللجوء إلى ما هو خاص، نوع من التنازل الذي لا يتابع راضياً بصورة وحيدة البعد أمراً خارجياً ووضعيات. والحال ليس لكونه يرغمها ويسيطر عليها، بل لكونه يتخلى عنها بإرادته وعزمه الباطن ويجرد نفسه منها. وحرية التجريد هذه ليست من دون ألم. لكن هذا الألم ينحط إلى الألم الطبيعي، من دون ألم الندم، والغضب ضد الظلم، وكذلك من دون عزاء ولا أمل. لكنها كذلك ليست بحاجة إلى العزاء، إذ إن العزاء يفترض طلباً ليس محفوظاً ولا مدعى، وهو غير مستجاب إلا بنحو ما لكنه من ناحية ثانية يطلب تعويضاً وله أيضاً في الأمل شوق يحفظ به كيانه.

وفي ذلك يكمن في آن وجه الحزن الذي أشرنا إليه، وهو الوجه الذي يحوّل الضرورة إلى حرية. فالحرية هي نتيجة الوساطة، من خلال نفي المتناهيات، باعتبارها وجوداً مجرداً. وتحقيق الطمأنينة هو العلاقة الخالية مع الذات نفسها التي توحد ما هو عديم المضمون للوعي بالذات مع الذات. وهذا النقص يكمن في تحدد النتيجة، وكذلك في تحدد نقطة الانطلاق. إنه نفس النقص في الحالتين، وهو بالتعيين عين لاتحدد الوجود. ونفس النقص الذي يوجد في شكل عملية الضرورة كما هو في منطقة الإرادة للروح الذاتية قد أصبح ملحوظاً، وسيكون كذلك فيها، مثلما سيكون مضموناً موضوعياً بالنسبة إلى الوعي المفكر. لكن النقص لا يَكْمُن في طبيعة العملية ذاتها. ونفس الأمر، علينا الآن أن ننظر فيه، في الشكل النظري الذي هو مهمتنا الحقيقية.

الدرس الثالث عشر

كان الشكل العام للعملية باعتباره وساطة مع الذات، متضمناً للوساطة مع الغير، بحيث يكون الآخر معطى بوصفه موضوعاً منفياً وذهنياً. وذلك هو نفس الأمر بالنسبة إليه باعتباره المسار الديني للسمو نحو الإله الموجود في الإنسان، إذ يُتصور في وجهه الدقيق. وهكذا، فعلينا، بفضل هذا الشرح لسمو الروح نحو الإله، أن نقارنه بالسمو الذي يوجد في العبارة الشكلية التي تسمى دليلاً.

والفرق يبدو ضئيلاً. لكنه ذو دلالة. إنه الأساس الذي لأجله اعتبرت مثل هذه الأدلة غير كافية، فتم التخلي عنها على العموم. ولأن ما هو دنيوي عرضي، فإنه توجد ذات ضرورية بإطلاق. تلك هي الكيفية البسيطة التي نتجت عنها علاقة الاقتران. فإذا سمينا ذلك ذاتا، ولم نتكلم هكذا إلا على ضرورة مطلقة، فإن ذلك قد يُقنِّم بمثل هذه الكيفية. لكن الذات ما تزال غير محددة، وهي ليست بعد ذاتاً وكائناً حياً، فضلاً عن أن تكون روحاً. فإلى أي حد يوجد مثل هذا التحديد الذي يمكن أن يكون مع ذلك ذا أهمية هنا؟ ذلك ما ينبغي أن نتكلم عليه فيما يلي.

والمهم أولاً هو العلاقة الموجودة في تلك القضية: **فلأن أحد لأمرين (الذي هو) العرضي موجود، فإذن الأمر الآخر (الذي هو) الضروري والمطلق موجود.** فلدينا هنا موجدان في علاقة اقتران—وجود أول مع وجود ثان—وعلاقة اقتران اعتبرناها علاقة الضرورة الخارجية. وهذه الضرورة الخارجية هي بالذات التبعية المباشرة التي تصل النتيجة بنقطة الانطلاق (المقدمة). لكنها تقع تحت طائلة العرضية، ونسلم بأنها غير مرضية. إنها من ثم ما تصوب إليه الاحتجاجات التي تعارض هذا الاستدلال.

فهذه الضرورة الخارجية تتضمن بالتعين كونها الخاصية التي تجعل الوجود الضروري بإطلاق ذا وساطة بفضل الآخر، وبفضل خاصية الوجود العرضي، حيث يصبح الوجود الضروري تابعاً للتعلق بالعرض، وفي الحقيقة كائناً مشروطاً يوضع قبالة شرطه. تلك هي الحجة المفضلة التي يقدمها **يعقوبي** عامة ضد معرفة الإله، الحجة القائلة إن المعرفة والفهم لا يعني إلا «**استنتاج أمر من علله القريبة، أو رؤيته بمقتضى المباشر من سلسلة شروطه**» **(رسائل حول**

نظرية سبينوزا[1] **ص.419)**. ومن ثم ففهم اللامشروط يعني جعله مشروطاً أو معلولاً. وإذن فالمقولة الأخيرة المتمثلة في اعتبار الضروري المطلق معلولاً، تسقط دون شك في الحين. ذلك أن هذه العلاقة تتناقض مع خاصية المباشرة التي يتعلق بها الأمر هنا، أعني خاصية الضروري المطلق.

لكن علاقة الشرط، ومثلها علاقة الأساس، علاقة خارجية. ويمكن بيسر أن تتسرب. إلا أن نفس الأمر يوجد في قضية: «**لأن العرضي موجود، فالضروري المطلق موجود كذلك**».

وإذ ينبغي التسليم بهذا النقص، فإن ما يجلب الانتباه هو التسليم مباشرة كذلك بأن مثل هذه العلاقات للمشروطية وللتبعية، لا يمكن أن نعطيها دلالة موضوعية. فهذه العلاقة مقصور وجودها تماماً على المعنى الذاتي. وإذن فالقضية لا تعبر عن كون الضروري المطلق له شروط، ولا ينبغي له أن يكون ذا شروط، ولا أنه في الحقيقة مشروط بالعالم العرضي، بل بالعكس فمسار الاقتران كله لا يوجد إلا في الاستدلال. ومعرفتنا بالوجود الضروري المطلق هي وحدها المشروطة بذلك المنطلق. وليس الضروري المطلق هو المشروط لمجرد كونه يسمو على عالم العرضية، فلا يحتاج إلى هذا المنطلق، حتى يكون وصولنا إلى وجوده لا يحصل إلا انطلاقاً منه. فلا الضروري المطلق ولا الإله بذوَيْ وساطة بالغير، حتى يجب أن يُدْركا عقلياً باعتبارهما تابعين ومشروطين، بل إن ما ينبغي أن نعدّله هو مضمون الدليل نفسه، فنُصْلح نقصه المشهود حتى في مجرد شكله. وهكذا، فنحن إزاء اختلاف وانحراف للشكل عن طبيعة المضمون. والشكل هو ما يتصف بالنقص، لأن المضمون هو الضروري المطلق. وهذا المضمون ليس بذاته خالياً من الصورة في ذاته، وهو ما رأيناه في خاصيته. فالصورة الذاتية له باعتبارها صورة الحقيقي هي ذاتها حقيقية. ومن ثم فما هو منحرف عنه هو اللاحقيقي.

فإذا أخذنا ما سميناه صورة عامة في دلالته العينية، أعني باعتباره معرفة، فإننا نجد أنفسنا بين مقولة المعرفة المتناهية المعروفة والتحكمية المعرفة التي هي، بوصفها متناهية وذاتية، معرفة عامة وذات مسار لحركتها العالمة باعتبارها فعلاً متناهياً. وبذلك ينفتح نفس اللاتناسب. ولكن في شكل آخر. فالمعرفة فعل متناه. ومثل هذا الفعل لا يمكن أن يحيط بالضروري المطلق

(1) انظر فريدرش هاينرش يعقوبي في نظرية سبينوزا في رسائل موجهة إلى السيد موسى بن مندل نشرة حديثة مزيدة بريسلاو 1789 الملحق السابع.

واللامتناهي. وبصورة عامة، فالمعرفة تطلب أن يكون لها مضمون من ذاتها، وأن تتبعه. وكان ينبغي للمعرفة التي لها مضمون ضروري مطلق ولامتناهي، أن تكون هي بدورها ضرورية بالمطلق ولا متناهية. وبهذه الصورة نجد أنفسنا على الطريق الأفضل فنعود ثانية إلى منازلة الموضوع الذي تكون مساعدته الإيجابية بالأحرى، بتوسط العلم المباشر والإيمان والإحساس إلخ... التي سبق أن فحصناها في الدرس الأول. ولهذه العلة فقد سبق أن تركنا شكل الصورة هذا جانباً. لكن لا بد من تقديم فكرة لاحقة حول مقولاتها. فالصورة ينبغي النظر فيها بدقة، من خلال الكيفية التي توجد بها في الدليل الذي هو موضوعنا.

فإذا تذكرنا القياس الشكلي الذي سبق فعرضناه، كانت دلالة القسم الأول من إحدى قضاياه (المقدمة الكبرى) «**إذا كان العرضي (الحادث) موجوداً**». وقد تم التعبير عن هذا مباشرة في قضية أخرى «**يوجد عالم عرضي (حادث)**»، بمعنى أن خاصية العرضية في تلك القضية لا يعد جوهرياً فيها إلا اقترانها مع الضروري المطلق، ومع ذلك أيضاً باعتباره موجوداً عرضياً (حادثاً). والقضية الثانية أو خاصية الموجود كما في القضية الأولى، هي ذلك الذي يتمثل فيه النقص. وفي الحقيقة فهي بحيث تكون مباشرة متناقضة في ذاتها، إذ تتبين بذاتها وحدانية الجانب، غير حقيقية. فالعرضي والمتناهي يعبر عنه باعتباره موجوداً. لكن خاصيته هي بالأحرى أنه ذو نهاية، وأنه متداعٍ إلى السقوط، وأن وجوده ليس له إلا قيمة الإمكان، لكأنه موجود باعتباره ليس موجوداً.

إن هذا الخطأ الرئيسي موجود في صورة الاقتران الذي هو في العادة اقتران قياسي. ومثل هذا القياس له أمر مباشر قائم في مقدماته عامة، وله مفروضات تكون لأوليتها ليست موجودة وباقية فحسب، بل هي تقال بهاتين الصفتين. ومن ثم فإن الآخر باعتباره نتيجة يكون مثلاً مشروطاً إلخ.. وبصورة عامة فهو يعد هكذا مقترناً اقتراناً يجعل الخاصيتين المقترنتين ممثلتين لعلاقة بينهما خارجية ومتناهية، علاقة يكون فيها كل واحد من حديها موجوداً في علاقة بالآخر، وهو ما يكوّن خاصية يتصف بها الاثنان، لكنهما لهما في آن قيام بالذات خارج علاقتهما. إن ما هو مجرد خاصية تقرن الأمرين المختلفين في القضية، هو الضروري المطلق الذي يكون اسمه في الحين، الأمر الوحيد الذي هو حقيقي، والذي يعبر عن الموجود الفعلي الوحيد، والذي رأينا من مفهومه أنه هو الوساطة العائدة إلى ذاتها، والوساطة المقصورة على

التوسط مع ذاتها، بفضل الآخر الذي تختلف عنه، والذي هو بالذات متجاوز في الواحد، أي في الضروري المطلق، باعتباره موجوداً منفياً وباعتباره لا يُحْفَظ إلا بوصفه ذهنيّاً. وبالإضافة إلى هذه الوحدة المطلقة مع الذات في نوع القياس وكذلك خارجهما كليهما، يوجد حدا العلاقة المحفوظة بوصفهما موجودين. والعرضي موجود. وهذه القضية تناقض ذاتها، مثلما تناقض النتيجة، أعني الضرورة المطلقة التي ليست موضوعة على أحد الحدين فحسب، بل هي كل الوجود.

وإذن فإذا كانت البداية من العرضي (الحادث)، فإنها لا يقع الانطلاق منها باعتبارها بداية ينبغي أن تبقى ثابتة بحيث تبقى خلال التقدم في الاستدلال موجودة –وتلك هي خاصيتها وحيدة البعد– بل ينبغي وضعها بخاصيتها التامة، المتمثلة في أنها كذلك وبنفس المقدار تصح نسبة العدم إليها، وفي أنها من ثم تندرج في النتيجة باعتبارها في حالة اختفاء وزوال. فليس لأن العرضي موجود بل لأنه بالأحرى ليس وجوداً ولأنه ليس إلا ظاهراً من الوجود ولأن وجودة ليس حقيقة فعلية تكون الضرورة المطلقة موجودة، بل هي وجوده وحقيقته.

ولا يتمثل وجه السلب هذا في شكل قياس الحصاة. ومن ثم فهو ليس ناقصاً في أرضية العقل الحي للروح، بل هو ناقص في نفس الأرضية التي تصح فيها الضرورة المطلقة باعتبارها النتيجة الصحيحة، إذ هي تحصل فعلاً بواسطة الغير، ولكن بواسطة نسخها له وتجاوزه لتكون واسطة ذاتها. وعلى هذا النحو تختلف معرفة الضرورة تلك عن العملية التي هي ما هي. فمثل هذا المسار ليس هو من ثم مجرد أمر ضروري وحركة حقيقية، بل هو فاعلية متناهية، وليس معرفة لامتناهية، وليس اللامتناهي مضموناً لها ولا هو فعلها، بل هو مجرد توسطها مع ذاتها بفضل نفي النفي.

إن النقص الذي تبين في شكل هذا القياس معناه، كما قدمنا، أن سمو الروح نحو الإله في دليل وجود الرب الذي هو مكونه، لم يشرح الشرح الصحيح. فإذا قارنا الأمرين تبين أن هذا السمو هو أيضاً بالفعل تعالى عن الوجود الدنيوي، باعتباره مجرد وجود زماني ومتغير وفانٍ. فالدنيوي يقال حقاً بوصفه وجوداً وبه يبدأ. لكن من حيث كونه يحدد بوصفه كما قيل زمانيّاً وعرضيّاً ومتغيراً وفانياً، يكون وجوده ليس مُرضيا وليس موجباً حقاً. إنه يتحدد بوصفه ناسخاً لذاته ومتجاوزاً إياها. ففي خاصيته أن يكون مما لا يبقى، وبالأحرى فالوجود المنسوب

إليه ليس له قيمة أكبر مما يكون للعدم. وخاصيته هي، عدم ذاته كونه آخر ذاته. ومن ثم فهو نقيض ذاته. وانحلال ذاته يتضمن الزوال في ذاته، حتى وإن كان بوسعه الظهور أو كذلك الحصول. وكون هذا الوجود العرضي له دون شك أن يبقى بوصفه حضور الوعي من جانب، قبالة الآخر السرمدي والضروري في ذاته ولذاته، باعتباره عالماً فوقه السماء، فإن ذلك لا ينتج عنه ما ينبغي أن يكون تصور عالم مضاعف، بل تصور عالم بما له من قيمة. لكن هذه القيمة يعبر عنها بكون أحد العالمين هو عالم الظاهر، والآخر هو عالم الحقيقة. وإذ يُترك العالم الأول، ويُقتصر على تجاوزه نحو العالم الآخر، وكون ذاك العالم يبقى كذلك عالماً أدنى، فإن ذلك دون شك ليس له ارتباط في الروح الديني. فلكأنه أثبت أكثر من مجرد منطلق، ولكأنه أثبت علة تصلح لتكون أساساً وشرطاً لوجود. إن كل إرضاء وكل تأسيس من هذا النوع يكون بالأحرى موضوعاً في العالم السرمدي بوصفه قائماً بذاته في ذاته ولذاته. وبالمقابل، فإن وجود الأمرين كليهما في شكل القياس، تم التعبير عن هذا الوجود بنفس الكيفية، سواء في قضية الاقتران (الشرطية) نفسها «**إذا وجد عالم عرضي (حادث) فإنه يوجد كذلك الضروري المطلق**» أو في القضية الأخرى حيث تم التعبير عنها باعتبارها مفروضة مسلمة أي أنه «**يوجد عالم عرضي (حادث)**» ثم في القضية الثالثة قضية النتيجة «**وإذن يوجد ضروري مطلق**».

وحول هذه القضايا الصريحة، يمكننا أن نضيف بعض الملاحظات. وبالتعيين، فأول ما يسترعي الانتباه في القضية الأخيرة في آن هو الصلة بين خاصيتين متقابلتين: «**إذن يوجد الضروري المطلق**». فـ«**إذن**» يُعبَّر عن الوساطة بالغير. لكنها تمثل المباشرة وتنسخ تلك الخاصية في الحين، الخاصية التي هي، كما سبق عرضها، ما لأجله اعتبرنا مثل هذه المعرفة حول موضوعه، معرفة غير مقبولة. لكن النسخ المتجاوز للوساطة بالغير، ليس هو مجرد نسخ متجاوز قائم بذاته، بل هو نسخ متجاوز يعبر عنه القياس بصورة صريحة. فالحقيقة هي ذلك النوع من القوة[1] التي تكون موجودة حتى في الزيف، ولا تحتاج إلا إلى ملاحظة صحيحة، أو مجرد نظرة حتى نجد الحقيقي في الزيف، أو بالأحرى حتى نراه. فالحقيقي هنا هو الوساطة مع الذات بفضل نفي الآخر، ونفي وساطته، وكذلك نفي الوساطة بالغير، باعتباره تجريداً أيضاً. والمباشرة عديمة الوساطة توجد في ذلك «**إذن يوجد**».

---

(1) W: هو بدلاً من هي.

ثم إنه إذا كانت القضية الأولى هي هذه: «**العرضي موجود**» والقضية الأخرى هي هذه «**ما هو في ذاته ولذاته ضروري موجود**»، فينبغي أن نتأمل في أن وجود العرضي له قيمة تامة الاختلاف بالجوهر عن الوجود الضروري في ذاته ولذاته. إلا أن الوجود هو المشترك بينهما. وهو خاصية موجودة في القضيتين. والانتقال لا يتحدد بوصفه انتقالاً من وجود إلى وجود آخر، بل بوصفه انتقالاً من خاصية فكرية، إلى خاصية فكرية أخرى. فيتخلص الوجود من خاصية العرضية التي لا تناسبه، إذ الوجود مطابقة بسيطة مع الذات. لكن العرضية هي ما فيه من وجود غير مطابق ومتناقض مع الوجود، الذي لا يسترجع مطابقته مع ذاته إلا في الوجود الضروري المطلق. وإذن فمسار السمو يميز ذاته بهذا تمييزّاً أكثر تحديداً، أو أن هذا الجانب من الدليل يتميز عن الأدلة الأخرى، أي إن خاصية هذا المسار التي ينبغي البرهان عليها أو التي ينبغي أن تنتج ليس «**الوجود موجود**»، بل إن ما ينبغي أن ينتج هو بالأحرى ما هو باق ومشترك بين الجانبين كليهما، أي ما يتكون من الواحد في الآخر. أما في المسار الآخر، فإنه ينبغي الانتقال من مفهوم الإله إلى وجوده. وهذا الانتقال يبدو أعسر من الانتقال من خاصية مضمونية عامة أي ما اعتدنا على تسميته بالمفهوم إلى مفهوم آخر، إلى مفهوم مجانَس، ومن ثم فهو يبدو أعسر من الانتقال من مفهوم إلى وجود.

وفي هذا يكون التصور متأسساً على كون الوجود ليس هو ذاته مفهوماً أيضاً أو فكرة. وفي هذه القضية النقيضة، حيث يُفرد الوجود لذاته فيُعزل، علينا أن ننظر في الموضع ذي الصلة ضمن ذلك الدليل. لكن هنا أيضاً علينا أولاً، ألا نأخذ الوجود مجرداً لذاته. فكون الوجود هو المشترك بين كلتا الخاصيتين، خاصية العرضي وخاصية الضروري المطلق، مقارنةً وفصلاً خارجياً بينهما، وهو في الرابطة غير المنفصلة عن أي منهما وجود عرضي، ووجود ضروري مطلق. وبهذه الكيفية نريد أن نفحص الشكل المقدم من الدليل مرة أخرى، وأن نبرز بمزيد من الدقة فرق التناقض، وأن نفهمه في ضوء ما عانى منه بمقتضى الجانبين المتقابلين الجانب التأملي والجانب المجرد.

فالقضية المقدمة تصوغ الاقتران على النحو التالي:

لأن الوجود العرضي موجود، إذن الوجود الضروري المطلق موجود.

فإذا أخذنا هذا الاقتران على بساطته في القضية، دون أن ننظر فيه نظرة دقيقة بتوسط مقولة

العلة أو ما ماثلها، فإنه لا يكون إلا ما يلي:

الوجود العرضي هو في آن وجود لغير، أعني وجود الوجود الضروري المطلق.

وهذه الـ«**في آن**» تظهر ظهور تناقض، فتكون القضيتان المتناقضتان ذاتهما متقابلتين تقابل الحل. فالقضية الأولى:

وجود العرضي ليس وجوده الذاتي له، بل هو مجرد وجود للغير، وهو يحدد بالفعل غيره أي وجود الضروري المطلق.

والقضية الأخرى:

وجود العرضي ليس إلا وجوده الذاتي له، وليس وجوداً لغير هو وجود الضروري المطلق.

إن القضية الأولى باعتبارها المعنى الحقيقي الذي للتصور عن الانتقال، هي التي تم البرهان عليها. والترابط التأملي الذي يوجد في الخاصيات الفكرية التي تكوّن العرضية، حتى بما هي محايثة هي ما سنزيده فحصاً لاحقاً. لكن القضية الأُخرى هي إذن، قضية الحصاة التي يستند إليها العصر الحديث. فما يمكن أن يكون منتسباً إلى الحصاة باعتباره أي شيء أو وجودا، وإذن فالعرضي أيضاً موجود هنا وجوده الذاتي له، وبالذات الوجود المحدد الذي هو ذلك الوجود، وليس هو آخره بالأحرى. فيُحفظ العرضي حينئذٍ (قائماً بذاته) لذاته مفصولاً عن الضروري المطلق.

ثم إنه من الشائع استعمال خاصيتي التناهي واللاتناهي، وأخذ المتناهي لذاته مفصولاً عن آخره أي عن اللامتناهي. ويقال إنه لهذه العلة لا يوجد أي جسر وأي انتقال من الوجود المتناهي إلى الوجود اللامتناهي. فالمتناهي لا يُحال بصورةٍ عامة إلا إلى ذاته، وليس إلى وجود آخره. وهذا فرق خال بين معرفة[1] المتناهي واللامتناهي، بما هي قد اعتبرت صورة. وبالفعل فحقيق أن يُجعل الفرق بينهما أساساً للأقيسة التي تفترض المعرفة أولاً متناهية، ومن ثم بالذات أن ينتج أن هذه المعرفة لا يمكن أن تعرف اللامتناهي، لأنها لا تستطيع الإحاطة به كما ينتج عن العكس عندما تحيط المعرفة باللامتناهي، أنها ينبغي أن تكون هي ذاتها لا متناهية. لكن هذه المعرفة لا تُعتبر مما يناسب المعلوم، ومن ثم فهي لا تستطيع أن تعلم اللامتناهي. ففعلها محدد مثله مثل مضمونها. والمعرفة المتناهية والمعرفة اللامتناهية ترتبطان بنفس العلاقة التي يرتبط

---

(1) في نسخة لاسون: لا فرق

بها المتناهي واللامتناهي عامة، غير أن المعرفة اللامتناهية هي في نفس الوقت صادمة أكثر من المعرفة الأخرى برد فعلها من اللامتناهي المجرد، إذ هي تشير إلى التمييز بين الجانبين بصورة أكثر مباشرة، بحيث إنه لا يبقى إلا المعرفة المتناهية. وبذلك فكل علاقة وساطة تزيل الوساطة التي يكون بها المتناهي واللامتناهي عادة، من حيث هما ما هما قابلين للوضع مثل العرضي والضروري المطلق. إن شكل المتناهي واللامتناهي أصبح بهذا المنظور، أمراً أكثر اعتياداً. فتلك الصورة أكثر تجريداً، وهي تبدو من ثم أكثر إحاطة من الأولى. و سيكون من الجوهري كذلك بالنسبة إلى المتناهي عامة وإلى المعرفة المتناهية أن يُنسب إليهما من ثم وفي الحين خارج العرضية والضرورة تقدمٌ في سلسلة العلل والمعلولات والشروط والمشروطات، السلسلة التي وصفناها سابقاً بكونها ضرورة خارجية، وستدرك باشتراك ضمن المتناهي. وفي كل الأحوال فإنها ستُفهم بالنظر إلى المعرفة وحدها. لكنها تُدرك ضمن المتناهي بصورة ليس فيها بإطلاق سوء فهم يمكن أن يتحقق هنا بتوسط مقولة الضروري المطلق الذي يوضع قبالة اللامتناهي.

وبالتالي فإذا نحن بقينا كذلك عند هذه العبارة، فإن ما يبقى لدينا من العلاقة التي بين المتناهي واللامتناهي، العلاقة التي نحن بإزائها هو عدم علاقتهما وعدم تعلقهما أحدهما بالآخر. فنجد أنفسنا إزاء دعوى أن المتناهي عامة والمعرفة المتناهية عاجزان عن إدراك اللامتناهي عامة، كما هو في صورته بوصفه ضرورة مطلقة، أو كذلك انطلاقاً من مفهومي العرضي والتناهي اللذين يصح عليهما نفس الأمر، بخصوص فهم اللامتناهي. فالمعرفة المتناهية هي من ثم متناهية لأنها توجد في الفهم المتناهي. والمتناهي بما في ذلك المعرفة المتناهية لا يحيل إلا إلى ذاته، ويبقى قائماً عند ذاته لا غير، لأنه ليس إلا وجوده، وليس وجوداً آخر عامة أو على الأقل وجود آخره. تلك هي القضية التي قيل فيها الكثير: **لا وجود لانتقال من المتناهي إلى اللامتناهي**. وإذن فلا وجود كذلك لانتقال من العرضي إلى الضروري المطلق، أو من المعلول إلى علة أو إلى مطلقة وغير متناهية. ومن ثم فقد تم تثبيت فاصل سحيق، بالمطلق يفصل بين الأمرين.

إن هذه الوثوقية القائلة بالفصل المطلق بين المتناهي واللامتناهي وثوقية منطقية. لذلك فالنظر في دعوى طبيعة مفهوم المتناهي واللامتناهي يكون في المنطق. لكننا هنا سنكتفي أولاً بالخصائص التي حصلنا عليها جزئياً فيما تقدم من بحثنا والتي هي حاصلة في وعينا كذلك. فالخصائص التي تكمن في طبيعة المفهوم ذاته والتي ستبين في المنطق بمعنى خاصيته الذاتية وتناسقه، ينبغي كذلك أن تتضح في وعينا العادي، وأن تكون موجودة فيه.

وإذن فإذا قيل إن وجود المتناهي ليس إلا وجوده الذاتي له، وإنه بالأحرى ليس وجود غيره، ومن ثم فلا إمكان للانتقال من المتناهي إلى اللامتناهي، وبالتالي فلا وجود لوساطة بينهما لا في ذاتهما ولا في معرفتهما، وساطة تجعل المتناهي مثلاً وسيطه اللامتناهي. لكن ما يقتصر الاهتمام عليه هنا، وليس على عكسه، هو بعد الاستناد على واقعة، كون روح الإنسان يسمو إلى الإله باعتباره الضروري المطلق والسرمي واللامتناهي، انطلاقاً من العرضي والزماني والمتناهي، هذه الواقعة المتمثلة في أن ما يسمى بالهوة بين المتناهي واللامتناهي غير موجودة بالنسبة إلى الروح، وأن الروح يحقق هذا الانتقال، وأن فؤاد الإنسان لا يسيطر عليه هذا الفصل المطلق الذي تدعيه الحصاة، وهو لا يولي قيمة لهذه الهوة، بل هو يقوم فعلاً بهذه النقلة في السمو نحو الإله.

لكن الجواب بهذا الخصوص حاصل بعد: فإذا تم التسليم بواقعة هذا السمو، كان ذلك انتقالاً للروح (من المتناهي إلى اللامتناهي ومن العرضي إلى الضروري). لكن ذلك ليس انتقالاً في ذاته، وليس انتقالاً في المفهوم، ولا هو خاصة انتقال المفهوم ذاته. وذلك في الحقيقية لأن وجود المتناهي في المفهوم بالذات هو وجوده الذاتي، وليس وجود غيره. وإذن فإذا أخذنا الوجود المتناهي بوصفه قائماً في علاقته بذاته فحسب، فإنه يكون وجوداً لذاته فحسب وليس وجوداً للغير. ومن ثم فإنه يكون مجرداً من التغيير وغير قابل للتغير ومطلقاً. وإذن فهو قد خُلق بفضل هذا الذي يسمى مفهوماً. وكون المتناهي مطلقاً وغير متغيِّر وغير فانٍ وسرمدياً، تلك أمور لا يريدها حتى أولئك الذين يدعون عدم إمكانية تلك النقلة. فإذا كان الخطأ هو اعتبار المتناهي مطلقاً،كان ذلك مجرد خطأ مدرسي، وتناقضاً تتحمل مسؤوليته الحصاة. وبالفعل ففي التجريد الخارجي الذي نحن بصدده هنا، يكون بوسعنا أن نسأل: ما الذي يمكن أن يعزل هذا

الخطأ من خلال اعتبارنا ذلك التجريد قابلاً لأن يكون غير جدير بالثقة في مقابل تحقق تام للروح كما نجده في الدين عامة، أي كل ما هو عادة همّه الحي الكبير؟ فكون المتناهي المثبت هو في الحقيقة الهم الحقيقي، في هذا الهم العظيم، والحي المزعوم، يتبين بوضوحٍ في الجهد المبذول مع الدين نفسه، حيث بلغت درجة الرجحان على المعنى اللامتناهي الذي رد إلى الحد الأدنى كما هو معلوم، وذلك بتناسق مع تلك المقدمة الكبرى ومع العناية بتاريخ المادة المتناهية وتاريخ الحدوث الخارجي والآراء. إن التخلي عن معرفة الحقيقة سيتم تبريره بهذه الأفكار وبتلكما الخاصيتين المجردتين للمتناهي واللامتناهي. وفي الواقع، فإن ذلك هو الأرضية الخالصة للتفكير الذي يدور حوله مثل هذا الهم الروحي للحفاظ على الحسم بخصوصها. ذلك أن الأفكار هي التي تكوّن الجوهرية الباطنة لواقع الروح العيني.

فلنترك مفهوم الحصاة هذا عند دعواه بأن وجود المتناهي هو وجوده فحسب، وليس وجود غيره ولا هو الانتقال ذاته، ولنأخذ التصور الأبعد الذي يسمي المعرفة صراحة. فإذا تحدد بالواقعة تعييناً أن الروح يقوم بهذا الانتقال، فإنه لن يكون مع ذلك واقعة معرفة، بل هو يكون واقعة الروح عامة، واقعته التي تحدد الإيمان. ويتبين من ذلك بما يكفي أن هذا السمو—سواء حل في الإحساس أو في الإيمان أو كيفما تحددت كيفية الوجود الروحي—يحصل في أعمق أعماق الروح وعلى أرضية الفكر. والدين بما هو أعمق أعماق شؤون الإنسان، له في ذلك مركزه وأصل نبضه. فالإله في جوهره فكرة بل هو الفكر ذاته، وكذلك تصوره وتشكيله مثلما يتحدد الدين من حيث صورته وكيفيتِهِ باعتباره إحساساً وحدساً وإيماناً إلخ.

لكن المعرفة لا تفعل شيئاً عدا جلب وجه ذاته الأعمق ذلك إلى الوعي، وعدا الإحاطة المفكرة بذلك النبض المفكر. فالمعرفة قد تكون هنا وحيدة البعد، بل وقد تكون أكثر من ذلك فتنتسب إلى الدين، فتكون بالجوهر إحساساً وحدساً وإيمانا، كما تكون منتسبة إلى الإله أكثر باعتباره مفكِّرا ومفهوماً مفكَّرا فيه. ومن ثم فهذا الوجه الأعمق موجود، والعلم به يعني التفكير فيه، وليست المعرفة عامة إلا معرفته بخصائصه الجوهرية.

إن المعرفة والفهم كلمتان توجدان في ثقافة العصر، مثلهما مثل المباشرة والإيمان. ولهما سلطان الحكم المسبق بمعنى مضاعف. فأحد المعنيين أنهما معلومان علماً تاماً ومن ثم فهما الخاصيتان الأخيرتان واللتان من ثم حسب رأي أهل العصر لم نعد بحاجة إلى مزيدٍ من الأسئلة

عن دلالتهما وضمانتهما. والثاني هو أن عجز العقل عن معرفة الحقيقة واللامتناهي شيء مفروغ منه، وكذلك عجزه عن معرفة دلالتهما عامة. فكلمة المعرفة وكلمة الفهم أصبحتا تفيدان ما تفيده العبارة السحرية. ففحص المعرفة والفهم ما هما ومساءلتهما باتا أمراً لا يتجاوز ما يطرأ على بال صاحب هذا الحكم المسبق. والأمر المناسب الوحيد والأوحد في هذا المضمار هو أن نقول شيئاً مفيداً بحق في هذه المسألة الرئيسية. وحينئذٍ فالبين بذاته أن هذا البحث يتمثل في كون المعرفة لا تقوم إلا بالتعبير عن واقعة الانتقال الذي يقوم به الروح بذاته. وما كانت المعرفة معرفة وفهما بحق فإنها وعي بالضرورة التي يتضمنها هذا الانتقال ذاته باعتباره ليس شيئاً آخر غير كنه هذه الخاصية المحايثة والموجودة فيه.

ولكن عندما يجاب عن واقعة الانتقال من المتناهي إلى اللامتناهي، بأن نفس هذا الانتقال يحدث في الروح، أو في الإيمان والإحساس وما ماثلهما، فإن هذا الجواب ليس كل الجواب، بل إن حقيقته بالأحرى هي أن الإيمان الديني، والإحساس، والتجلي الباطني، هو بالذات معرفة الإله مباشرة وليس بواسطة، وهو انتقال ليس بوصفه علاقة ترابط جوهرية بين الجانبين بل باعتباره تحقيقا لقفزة. وما يسمى انتقالاً ينقسم حينئذٍ إلى فعلين منفصلين متقابلين خارجياً وبمعنى ما متواليين في الزمان، ويحيل أحدهما إلى الآخر عند المقارنة بينهما أو عند تذكرهما. فالمتناهي واللامتناهي يحفظان قيامهما في الانفصال بالمطلق. وتسليماً بذلك، فإن انشغال الروح بالمتناهي يكون انشغالاً خاصاً. وانشغاله باللامتناهي والإحساس والإيمان والمعرفة نوع مفرد ومباشر وبسيط، وليس فعل تجاوز. ومثلما أن المتناهي واللامتناهي عديما العلاقة، فكذلك فعلاً الروح وتحققهما في هاتين الخاصيتين، تحققا يكون مع الواحد أو مع الآخر دون أن يكون لأحدهما تعلق بالآخر. ولو كان يمكن أن يتزامنا فيكون المتناهي في الوعي مع اللامتناهي، فما ذلك إلا من قبيل الخلط. وهما يبقيان فاعليتين قائمتي الذات دون اتصال بينهما.

إن تكرار هذا التصور للفصل التقليدي الذي يوجد بين المتناهي واللامتناهي، سبق أن تمت الإشارة إليه. فذلك الفصل هو الذي بمقتضاه يكون المتناهي لذاته على جانب، واللامتناهي على جانب آخر في بقائهما متقابلين، مع الإعلان على أن الأول ليس أقل من الثاني على هذا النحو إطلاقاً. وهذه الثنائية هي بمزيد تحديد مانوية. أما (دعوى) أن المتناهي مطلق، فذلك ما لا يقبل به حتى أولئك الذين يتشبثون بمثل هذا الفصل بينهما .لكنهم لا يستطيعون تجنب هذه

النتيجة التي هي ليست نتيجة صدرت أولاً عن تلك الدعوى، بل هي عين الدعوى مباشرة، دعوى أن المتناهي لا صلة تربطه باللامتناهي، وأنه لا إمكانية لوجود أي انتقال من ذلك إلى هذا، بل إن أحدهما منفصل بإطلاق عن الثاني. أما إذا تصورنا أيضاً مع ذلك علاقة بينهما، فإنها ستكون مجرد علاقة من نوع سلبي، ضمن ما يسلم به من عدم تقبلهما لها. فيكون اللامتناهي (حسب هذا الرأي) هو الحقيقي، بل هو الوحيد الحقيقي، أعني أنه الإيجابي المجرد، بحيث إنه، بوصفه علاقة، لا يكون إلا قوة قبالة المتناهي الذي لا يمكنه إلا أن يفنى فيها. فالمتناهي ينبغي له، حتى يكون موجوداً، أن يتراجع قبالة اللامتناهي وأن يفر منه. ومن ثم فلا يمكن له بمجرد ملامسته إلا أن يندثر. وفي الوجود الذاتي التي مَثُل أمامنا من بين هذه الخصائص، أعني بالضبط خصائص العلم المتناهي ينبغي لأحد الجانبين جانب اللامتناهي أن يكون معرفة الإنسان المباشرة للإله. لكن الجانب الآخر بكامله هو الإنسان عامة، وهو عينه المتناهي الذي يفضل دوران الكلام عليه، وذلك هو بالذات علمه بالإله. ويمكن حينها أن يسمى علماً مباشراً أو هو وجود[1] المتناهي، وعلم فنائه في اللامتناهي. وحينئذٍ فإذا كان ينبغي أن يكون انشغال الروح أيضاً بالمتناهي وانشغاله باللامتناهي أن يكونا فاعليتين مختلفتين، فإن الانشغال الثاني، باعتباره سمو الروح ذاته، ليس هذا الانتقال المحايث. والانشغال بالمتناهي من جانبه يكون مطلقاً هو بدوره ومقصوراً بإطلاق على المتناهي بما هو متناه. وانطلاقاً من هنا، يمكن تقديم ملاحظة مهمة. فيمكن أو يكفي هنا أن نقتصر على التذكير بها، وهي أن هذا الجانب كذلك، رغم كون المتناهي هو موضوعه وهدفه، ليس إلا انشغالاً حقيقياً، سواء كان معرفة أو علماً أو مكوثاً فيه أو سلوكاً عمليّاً وخلقيّاً، ما كان مثل هذا المتناهي ليس لذاته، بل كان بما فيه من اللامتناهي معروفاً أو معلوماً مؤثراً أو كان عامة في هذه الخاصية موضوعاً وهدفاً. ومن المعلوم بما يكفي أن المنزلة التي يشغلها الديني في الفرد، وحتى الموجود في الأديان، والمتمثلة في نفس المنزلة والتأمل وتمزق القلب والروح والتضحية، تُعتبر لذاتها بحسم انشغالاً واعتزالاً، إلى جانب ذلك التخلي عن الحياة الدنيوية التي هي دائرة المتناهي للبقاء خالي الذهن من دون أن يؤثر عليها اللامتناهي والسرمدي والحقيقي، أعني من دون أن يتم الانتقال من دائرة المتناهي إلى اللامتناهي، ومن دون أن تتم وساطة اللامتناهي بين المتناهي، والحقيقة، والأخلاق، وكذلك

(1) W «وجوده».

من دون أن تنقل وساطة المتناهي اللامتناهي إلى الحاضر والواقع.

أما بخصوص النتيجة السيئة التي مفادها، أن الإنسان العارف كان ينبغي أن يكون مطلقاً حتى يحيط بالمطلق، فإننا لا نحتاج هنا بعد إلى أن نُعنى بها، لأنها تخص الإيمان والعلم المباشر كذلك باعتباره متضمناً في ذاته إحاطة، حتى وإن لم تكن إحاطة بروح الإله المطلق، إلا أنها على الأقل من المفروض أن تحيط باللامتناهي. وإذا كان هذا العلم له كل هذا الخشية إزاء عينية موضوعه، فإنه ينبغي أن يكون موضوعه ممثلاً لشيء بالنسبة إليه. وحتى ما ليس بعيني الذي له من الخصائص القليل أو حتى لا شيء منها في ذاته، فإنه المجرد والسلبي والقليل–واللامتناهي مثلاً.

وبالذات فإن هذا التجريد السيء للامتناهي، التجريد الذي بسببه يرتد تصور الإحاطة به من منطلق الأساس البسيط القائل إن الدنيوي والإنسان والروح الإنساني والعقل الإنساني وكذلك تجريد المتناهي، قد تحددت كلها ضد هذه الإحاطة باللامتناهي. ومن ثم فالتصور يحتمل بالأحرى أن يحيط الروح الإنساني والفكر والعقل بالضروري المطلق، وذلك لأن هذا الضروري المطلق، باعتباره سلب غيره، أعني سلب العرضي الذي يوجد إلى جانبه كذلك، وضرورة خارجية تقوم ويعبَّر عنها وتُقال. فأي شيء أوضح من كون الإنسان الذي هو موجود دون شك أعني أنه أمر إيجابي وموجب لا يستطيع أن يحيط بسالبه؟ بل أكثر من ذلك، كيف يمكن للإنسان ألا يحيط باللامتناهي، إذا كان وجوده وإثباته وتناهيه على العكس–ومن ثم النفي–هو على نحو يجعل اللامتناهي– الذي هو بالمقابل مع المتناهي نفي، كذلك لكنه بعكس تلك الخاصية– هو الوجود والإيجاب؟ وكذلك فأي شيء أوضح من كون التناهي ينتسب إلى الإنسان من كلا الجانبين؟ فمن المكان لا يحيط الإنسان إلا ببعض الأذرع، وخارج ما يحيط به يوجد لاتناهي المكان الاثنين 2013.09.30 وله من لاتناهي الزمان برهة تتضاءل هي كذلك بالمقابل مع لاتناهي الزمان إلى لحظة، مثلما يتضاءل حجم من الحجوم إلى نقطة. ولكن بصرف النظر عن تناهيه الخارجي هذا، بالمقابل مع أمور خارجية لامتناهية، فالإنسان حادس ومتصور، وعالم، وعارف، وعاقل، وموضوعه هو العالم، هذا الخليط من عناصر جزئية لا متناهية. وكم هو قليل عدد ما يدركه منها أفراد الناس–فليس الإنسان هو الذي يعلم بل أفراده–بالمقابل مع الكثرة اللامتناهية الموجودة. وحتى نضع نصب أعيننا، ضآلة علم الإنسان

بصورة سليمة، لا نحتاج إلا إلى ما لا يمكن للإنسان أن ينكر أنه عليه أن يفهمه[1] بالعلم الإلهي المطلق[2] مثلاً، أن يتذكر في التصور، ذلك الذي يحصل في مجرى الحياة حسب خط متصاعد، حتى يتمكن من استعادة هذا العمل لعمق المزاج مرة ثانية إلى الذاكرة (الجزء الثاني من الملحق ب) التي قدمها لاعب الأرغن في مدينة «**لام**» خلال تأبين أحد الموتى لدفنه: «**حدثني الأب بريزو البارحة عن عظمة حب الإله، فخطر على بالي أن الإله الحبيب يعلم كيف ينادي كل العصافير من الدوري والحسون، والحسون التفاحي وكل عنكبة، وكل بعوضة، باسمها كما يسميها بعض أهل القرية مثل شميدس جوبجر، وبريزنس بيتر، وهايفريدس هنس. تصور لما يدعو الإله كل بعوضة رغم أنها تبدو متماثلة، إلى حد قد يقسم المرء أنها أخوات. تصور.**». وبالمقابل مع التناهي العملي، يقدم التناهي النظري نفسه، بصورة أعظم إلى حد كبير. إلا أن هذه الأهداف والخطط والرغبات إلخ... وما ليس له حد في الأذهان، كيف يمكن أن ننزله في الواقع حيث يكون محدداً أمام ناظر الإنسان ذي المحدودية التامة. إن ذلك المدى للتصور العملي والاشرئباب والحنين لمجرد كونهما اشرئباباً وحنيناً يُبينان بذاتهما طابع التصور العملي الضيق. وهذا التناهي هو الذي يعيب الجرأة على دعوى الإحاطة باللامتناهي وفهمه. والحصاة النقدية التي تتشبث بهذا الطابع الشعاري لأساسها المعياري لا تتجاوز في الواقع ثقافة الحصاة عند ذلك اللاعب بالأرغن في قرية «**لام**»، بل هي دونها. ذلك أن هذا اللاعب يستعمل ذلك التصور بصورة ساذجة فقط، حتى يمكّن جماعة من الفلاحين من تصور عظمة الإله. لكن نقد الحصاة ذاك يستعمل هذا التناهي ضد الحب الإلهي وعظمته، وبالتعيين فهو يستعمله ضد حضور الإله في روح الإنسان. إن هذه الحصاة تتشبث ببعوضة التناهي في الذهن وبالقضية المنظور فيها «**المتناهي موجود**» القضية التي يتبين منها مباشرة أنها خاطئة، إذ إن المتناهي هو ما في خاصيته وطبعه أنه متلاشٍ، وأنه ليس موجوداً، بحيث إنه لا يمكن أن يُفكر فيه، أو أن يُتصور من دون خاصية العدم التي تكمن في تلاشيه. وما ينبغي إضافته هو أن المتناهي متلاشٍ. فلو وسطنا «**الآن**» بين المتناهي وتلاشيه، لكان الوجود بذلك لحظة سكون «**المتناهي يتلاشى لكنه الآن موجود**». وإذن فهذا «**الآن**» ليس هو ذلك الذي يتلاشى فحسب، بل هو ما قد فات لكونه كان موجوداً. فالآن بمجرد أن يكون

---

(1) في W «ما».

(2) تيودور جوتليب فون هبل مجرى الحياة بحسب خط متصاعد. الجزء الثالث برلين 1778 – 81.

لي هذا الوعي به وبمجرد قوله لم يعد موجوداً، بل هو صار آخر. لكنه يدوم كذلك. وهو لا يدوم بوصفه هذا الآن، بل إن الآن ليس له إلا معنى الـ«هذا» في هذه اللحظة من دون امتداد، بل ليس هو إلا نقطة (زمانية). وهو يدوم بالذات باعتباره نفياً لهذا الآن، نفياً للمتناهي، ومن ثم باعتباره لامتناهياً وكلياً. فالكلي هو بعد لامتناهياً. واحترام اللامتناهي الذي ترفضه الحصاة، هو نفسه الذي تجده أمامها في كل كلي، إنه الاحترام الغفل. إن اللامتناهي عال وجليل، لكن وضع علوه وجلاله في تلك الكثرة التي لا تحصى من الحشرات، ولاتناهي المعرفة في معرفة تلك البعوضات اللامتناهية أعني أفرادها، ليس عجزاً من الايمان والروح والعقل، بل هو عجز الحصاة عن الإحاطة بكون المتناهي عدم،ا وبكون وجوده بما هو وجوده ليس له بإطلاق أكثر من قيمة العدم ودلالته.

إن الروح خالد. وهو سرمدي. وهو كذلك بالذات، لكونه لامتناهياً، ولكونه ليس هو مثل تناهي المكان هذا، أو مثل هذا الطول بخمس أذرع، ولا مثل هذا العرض بذراعين، ولا هو مثل بسطة الجسم، وهو ليس مثل هذا الآن من الزمان. وليس مضمون معرفته هو هذا العدد الذي لا يحصى من البعوضات. وليست إرادته وحريته كثرة لامتناهية من التصديات والأهداف والفاعليات التي تجرب تلك التصديات والمعوقات التي تعترضه. إن لاتناهي الروح هو كونه في ذاته، وهو مجرد كونه في ذاته الخالص، وهذا هو فكره. وهذا الفكر المجرد هو لاتناه حقيقي وحاضر. وكونه العيني في ذاته هو كون هذا الفكر روح.

وهكذا فقد عدنا من الفصل المطلق بين الجانبين إلى اقترانهما الذي بالنظر إليه لا فرق بين كون ذلك يُتصور بوصفه ذاتياً أو موضوعياً. إنما الأمر لا يتعلق إلا بكونه قد تم اكتناهه بصورة صحيحة. وفي حدود تصوره مجرد أمر ذاتي وليس برهاناً إلا بالنسبة إلينا فحسب، فإن في ذلك تسليماً بأنه ليس موضوعياً، وأنه لم يُكنه في ذاته ولذاته. لكن ما ليس بصحيح لا ينبغي أن يوضع في نفي مثل هذا الاقتران، أعني القول إنه لا وجود في الروح لأي سمو نحو الإله.

وكل ما يتعلق به الأمر يكون النظر في طبيعية هذا الاقتران، من حيث تحدده. فهذا النظر هو الموضوع الأعمق والأسمى. ومن ثم فهو كذلك الموضوع الأعسر. ولا يصدر ذلك عن مقولة المتناهي أعني أن كيفية التفكير التي تعودنا عليها في الحياة العادية وفي التعامل مع الأشياء العرضية وحتى في العلوم، كيفية قاصرة. والعلوم مبادئها العامة ومنطقها في اقتران بالمتناهي

مثل العلة والمعلول وقوانينها وأجناسها وكيفيات استدلالها القياسي، كلها علاقات خالصة للمشروط، وجميعها تفقد في هذا المستوى دلالتها. ولا غرو أنها ينبغي أن تُستعمل. لكنها تُستعمل استعمالاً يجعلها تُسحب باستمرار وتُعدل. فالموضوع وجماعة الرب والإنسان مع بعضهما البعض، هي جماعة الروح مع الروح—يحتوي على المسألة الأهم في ذاته. إنه جماعة. وفي ذلك بعدُ تكمن الصعوبة تماماً كحفظ الفرق على نحو تحديده بصورة تحفظ الجماعة. وكون الإنسان يعلم عن الإله، هو حسب الجماعة الجوهرية علم تشترك فيه الجماعة—أعني أن الإنسان لا يعلم عن الإله إلا في حدود علم الإله عن ذاته في الإنسان. وهذا العلم هو وعي الإله بذاته. لكنه كذلك علم الإله بالإنسان. وعلم الإله هذا بالإنسان هو علم الإنسان بالإله. فروح الإنسان وعلمه بالإله ليس هو إلا روح الإله ذاته. وحينئذٍ تقع في هذا المضمار مسائل حرية الإنسان وعلاقة الترابط بين علمه الشخصي والوعي بالعلم بعلمِ الإله فيه، خلال كونه في صلة مشاركة في الإله. لكن هذا التمام لعلاقة روح الإنسان بالإله ليست موضوعنا، بل إننا لا نستطيع أن ندرك هذه العلاقة إلا في جانبها الأكثر تجريداً—وبالتعيين باعتبارها اقتران المتناهي باللامتناهي. كذلك يكون هذا الحرمان مختلفاً عن ثراء المضمون ذلك، وكذلك كونه أيضاً في آن العلاقة المنطقية للخط الأساسي لحركة ذلك التمام المضموني الكامل.

الدرس الخامس عشر

كان موضوع بحثنا إلى حد الآن، وهو التناسق الذي تتصف به خصائص الأفكار هذه، الأفكار المكونة لكل المضمون، الذي يدور عليه كلام الدليل. وسنتكلم بصورة جوهرية لاحقاً على نفس الأمر الذي لا يطابق ما ينبغي أن يتحقق في الدليل. لكن الجانب التأملي الحقيقي من التناسق ما يزال متأخراً. وعلينا هنا، دون أن ننجز هذا البحث المنطقي، أن نحدد أي خاصية تناسب هذا التناسق. فالوجه الجدير بالاهتمام فيه خاصة هو أنه يوجد انتقال، أعني أن ما تم الانطلاق منه، تتمثل خاصيته السلبية في كونه وجوداً عرضيا، وليس هو إلا مجرد ظاهر من الوجود، يستمد حقيقته من الضروري المطلق الذي هو الوجه الموجب الحقيقي منه. وحينئذٍ، ففيما يتعلق بالخاصية الأولى أي بالوجه السالب بداية يقتصر ما ينتسب منها إلى النظرة التأملية على كون هذا الوجه لا يُعتبر مجرد عدم. إنه ليس موجوداً على هذا النحو المجرد، بل إنما هو وجه من عرضية العالم. وإذن فالسلبي لا ينبغي أن يُعتبر عدماً محظا، ومن ثم فينبغي ألا يمثل أي صعوبة. إن ما يراه التصور أمامه، عرضية ومحدودية وتناهياً وظاهراً من الوجود له مثول ووجود. لكن السلب فيه هو بالجوهر في كون التصور أكثر عينية وحقيقة من (مدركات) الحصاة المجردة التي بمجرد أن تسمع عن شيء سلبي تسارع بيسر لجعله عدماً، بل هي تعتبره العدم الخالص، العدم من حيث هو عدم، وتتخلى عن ذلك الترابط الذي يوضع موصولاً به مع الوجود، وصلاً يجعل «كونه عرضياً» وكونه «ظاهراً من الوجود» إلخ.. (أموراً) محددة. والتحليل المفكر يبين أنه في مثل هذا المضمون يكون الوجهان وجهين لأمر موجب، للمثول وللوجود باعتبارهما وجوداً، ولكن كذلك لنفس الأمر الذي له في ذاته خاصية النهاية والسقوط والحد إلخ... كالحال بالنسبة إلى النفي. وينبغي للفكر حتى يتمكن من الإحاطة بالعرضي، ألا يتركهما يسقطان منفصلين في عدم لذاته وفي وجود لذاته. وبذلك فهما لا يكونان في العرضي بل هو يحيط بهما كليهما في ذاته—ومن ثم فهما ليسا —كل واحد منهما لذاته أو في اقترانِ أحدهما بالآخر—العرضي ذاته (ولا هذا الاقتران) [1]كما هو – ومن ثم فهما لا ينبغي أن يؤخذا بوصفهما هذا الاقتران. تلك هي إذن الخاصية التأملية. إنها تبقى

(1) استدراك مكمل من قبل لاسون.

أمينة لمضمون التصور. أما الفكر المجرد الذي يثبت كلاً الوجهين كلا لذاته، فإنه يُضَيِّع هذا المضمون. وبذلك فهو يكون قد قضى على ما هو موضوع الحصاة.

والآن فالعرضي، بحده هذا، هو التناقض في ذاته. وهو يتحلل بنفسه كذلك. ومن ثم فهو بالذات قد أصبح ما صار بين أيدي الحصاة. لكن انحلاله مضاعف. فبواسطة الانحلال الذي صنعته الحصاة، يكون الموضوع أي العلاقة العينية بين الوجهين قد غاب فحسب. أما في الانحلال الثاني، فتتم المحافظة على الموضوع والعلاقة العينية. إلا أن هذه المحافظة لا تفيد العرضيه كثيراً، أو هي لا تفيدها أصلاً. وذلك لأنها تحددت فيها باعتبارها تناقضاً. والتناقض يتحلل. وما يتناقض عدم. وإذن فهذا صحيح وغير صحيح في آن. فالتناقض والعدم مختلفان على الأقل. ذلك أن التناقض عيني ويبقى ذا مضمون. إنه ما يزال محتوياً على ذلك الذي يتناقض معه. وهو يعبر عنه ويذكر ما يتناقض فيه معه. أما العدم فهو لم يعد يعبر عن أي شيء، وهو عديم المضمون. إنه الخواء التام. وهذا التحديد العيني لأحدهما والتجريد التام للآخر يمثل فرقاً شديد الأهمية. ثم إن العدم كذلك ليس هو التناقض بإطلاق. فالعدم لا يناقض ذاته إنه مماه لذاته. وبالتالي فهو يستجيب للقضية المنطقية المتمثلة في كون الشيء ينبغي ألا يناقض ذاته وأن يكون تاماً، أو هو يكون، عندما نعبر عن هذه القضية على النحو التالي «**لا شيء يناقض ذاته**»، مقصوراً على ما ينبغي أن يكون وهو ما لا نجاح له، إذ إن العدم لا يحقق ما ينبغي له أن يحققه، وبالتعيين فهو لا يناقض ذاته. لكن إذا قيل ذلك على نحو الوضع الجازم «**لا شيء مما هو موجود يعارض ذاته**»، فإنه يكون من ثم ثابت الصحة بصورة مباشرة. ذلك أن موضوع هذه القضية هو «**لا شيء**» لكنه موجود. لكن «**لا شيء**» ذاته بما هو «**لا شيء**» هو ببساطة خاصية مطابقة لذاتها ولا تتناقض.

وإذن فلا يحرك حل التناقض في اللاشيء (العدم) كما حققته الحصاة في الخواء أو بصورة أدق في التناقض ذاته وحوله، والذي يقدمه بواسطة هذا الحل في الواقع باعتباره ما زال قائماً وغير محلول. وكون التناقض ما يزال غير محلول يتمثل بالذات، في كون المضمون أي العرضي لا يوضع إلا في نفيه في ذاته، وليس بعد في الإيجاب الذي ينبغي أن يكون موجوداً في هذا الحل. ذلك أنه ليس عدماً مجرداً. فالعرضي هو أولاً وبإطلاقٍ كما يقدمه التصور أمر إيجابي، إنه مثول ووجود إنه العالم– إنه إيجاب وحقيقة واقعة، أو كما يروق لنا أن نسميه كافٍ وزيادة.

لكنه على هذا النحو ليس هو بعد موضوعاً في حله، وليس في تفسير مضمونه ومعناه، وذلك هو بالذات ما ينبغي أن يؤدي إلى حقيقته التي هي الضروري المطلق. فيكون العرضي ذاته مباشرة متمثلاً في تناهي العالم ومحدوديته كما قيل حتى يفيد مباشرة عين حله، أي بمقتضى الجانب السلبي المعطى. والآن ففضلاً عن ذلك قُدم الحل في التناقض كذلك، هذا العرض الموضوع محلولاً باعتباره الموجب الموجود فيه. وهذا الحل هو بعد معطى. إنه صادر عن تصور معنى الإنسان، واعتُبر انتقالاً للروح من العرضي إلى الضروري المطلق، الذي يُعتبر منذئذٍ هو ذاته هذا الموجب وحل ذلك، الحل الأول السالب. وقد أضاف التأملي، فأعطى لهذا الحل الأخير النقطة الأعمق فيه، وهو لا يعني شيئاً آخر، غير أخذ الأفكار مجتمعة بصورة تامة، الأفكار سابقة الوجود فيه، والتي نحن بصددها، أعني بالذات ذلك الحل الأول. أما الحصاة التي لم ترَ في هذه الخصائص إلا التناقض الذي يُفْضي إلى العدم، فإنها لا تأخذ منها إلا واحدة، وتلقي باقي الخصائص الموجودة جانباً.

والنتيجة العينية، بمقتضى الأمر نفسه، في شكلها الصريح، أعني في صورتها التأملية، تم تحديدها بعد منذ أمد طويل. وقد تم ذلك بالتعيين في الخاصية التي قدمت في الضرورة المطلقة. لكن ما استُعمل في هذا المضمار بالنسبة إلى الوجوه التي تنتسب إلى نفس الضرورة المطلقة أو التي تنتج عنها هو الاسترياء الخارجي والتعاقل. وما ينبغي القيام به هنا يقتصر، على جعل تلك الوجوه ملحوظة بالذات فيما رأيناه بوصفه التناقض الذي هو حل العرضي. ففي الضرورة المطلقة، رأينا أولاً وجه الوساطة، وذلك في الحقيقة أولاً بواسطة الآخر. وفي تحليل العرضي تبين في الحين نفس الأمر، بحيث إن وجهيه، الوجود عامة أو وجود العالم ونفيه حيث آل هذا الوجود إلى مجرد ظاهر من الوجود، وانحط إلى عدم في ذاته، وكل منها ليس منعزلاً عن الثاني، بل باعتبار الوجهين خاصية واحدة، هي بالتعيين الخاصية المناسبة للعرض وبإطلاق في علاقته بالآخر. ولا أحد منهما له معنى إلا في هذه الخاصية الواحدة. والخاصية المحافظة على جمعهما معاً هي الواصلة بينهما. وحينئذٍ ففيها تكون الواحدة دون ريب بواسطة الأخرى. لكن خارج هذه الخاصية يمكن لكل منهما أن توجد لذاتها، بل وينبغي أن تكون كل واحدة من الخاصيتين لذاتها، الوجود لذاته والنفي لذاته. لكن إذا أخذنا ذلك الوجود في شكله العيني الذي له عندنا هنا، أعني بالتعيين باعتباره وجوداً عالمياً، فإننا دون شك نعترف أن نفس الوجود

ليس هو لذاته وليس هو مطلقاً وليس هو سرمديّاً بل هو بالأحرى في ذاته عدم. فَلَهُ دون شك وجود. لكن وجوده ليس وجوداً لذاته. ذلك أن هذا الوجود خاصيته بالذات هي أنه عرضي. وحينئذٍ فإذا كان الأمر كذلك في العرضية، أي أن تكون كل واحدة من الخاصيتين مقصورة على كونها في العلاقة مع الأخرى، فإن هذه الوساطة بينهما تبدو هي بدورها وساطة عرضية ومقصورة على التعين الفردي. ولا توجد إلا في هذا المحل. وما ليس بمرض هو أن الخصائص يمكن أن تكون مأخوذة لذاتها، ويعني ذلك إذن أنها تكون كما تكون هي ذاتها بما هي ما هي في علاقة بذاتها فحسب، ومن ثم مباشرة، وإذن كما هي في ذاتها غير ذات وساطة. وبالتالي فالوساطة لا تكون بالنسبة إليها إلا غطاءً خارجياً، وإذن فهي عين العرضي، أعني أن الضرورة الذاتية والباطنة للعرضية لا دليل عليها.

وهذا الاسترياء يؤدي من ثم إلى ضرورة نقطة الانطلاق في ذاتها عينها، التي نعتبرها معطاة، وبالذات التي قبلناها بوصفها نقطة انطلاق. إنها تؤول إلى الانتقال ليس من العرضي إلى الضروري، بل إلى الانتقال في ذاته الذي يوجد ضمن العرضي ذاته من أحد ذينك الوجهين اللذين يكونان نفس الشيء، الانتقال إلى آخره. وكان ذلك سيعيدنا إلى تحليل الوجه الأول المنطقي المجرد، لكن يكفي هنا أن نقبل بأن العرضية باعتبارها في ذاتها عينها تلاشيا وتجاوزا لنفسها كما هي في التصور.

ومن ثم فإن الوجه الثاني من الضرورة المطلقة في آن حاصل في حل العرضية الذي بيَّناه، أعني بالتعين وجه الوساطة مع ذاته عينها. وفي المقام الأول، فإن وجهَي العرضية كل منهما مختلف بالمقابل مع الآخر. ومن ثم فكل منهما يوضع بوصفه مع غيره. لكن كلا منهما يكون في وحدتهما كليهما أمراً منفياً. ومن ثم فإن فرقه عن غيره يتم تجاوزه، وإذ هو ما يزال مقولاً عن وحدة الاثنين، فإنه لم يعد متعلقاً بواحد مختلف عنه، وبالتالي فهو متعلق بنفسه وإذن فالوساطة توضع مع الذات.

وبمقتضى ذلك يكون للنظر التأملي هذا المعنى المتمثل في كونه يعلم العرض في ذاته عينها، في حله الذي يبدو أولاً تحليلاً خارجياً لهذه الخاصية. لكنه ليس هذا فحسب، بل هو حل نفس الأمر في ذاته عينها. فالعرضي ذاته هو كونه هذا الحل الذاتي، وهو التلاشي في ذاته. لكن هذا الحل ثانياً ليس مجرد العدم، بل هو ما فيه من الإيجاب. وهذا هو الإيجاب الذي

نسميه الضرورة المطلقة. كذلك يُفهم هذا التلاشي. فتتبين النتيجة محايثة في العرضي، أعني أن العرضي هو ذاته الذي ينقلب في حقيقته وفي سمو روحنا نحو الإله—ما كنا مؤقتاً ليس لنا تحديد للإله أكثر من كونه الوجود الضروري المطلق أو ما دمنا الآن نكتفي بهما—هذا السمو هو مجرى حركة الأمر نفسه هذه. إنه هذا الأمر نفسه في ذاته ولذاته عينها، ذاته التي تحركنا، وهذه الحركة التي تدفعنا.

وقد سبق أن لاحظنا أنه بالنسبة إلى الوعي الذي ليس له أمام ناظره الخصائص الفكرية بهذا التحديد التأملي الخالص، الخصائص التي ليست ماثلة أمامه بهذا الانحلال الذاتي والحركة الذاتية، بل هو يتصورها فحسب، سبق أن لاحظنا أن الانتقال يصبح أيسر، وأن ما تم الانتقال منه أي العرضي، له بعد دلالة ما هو بصدد الانحلال والمتلاشي. لذلك فالاقتران بين ما تم الانطلاق منه وما تم الوصول إليه بيِّن لذاته. ومن ثم فالمنطلق يعد بالنسبة إلى الوعي أكثر انفعالية وأكثر غائية. وغريزة الفكر هي التي تصنع ذلك الانتقال في ذاتها، الانتقال الذي هو الأمر نفسه، وهي كذلك التي توصله إلى الوعي.بمثل هذه الخاصية الفكرية، بحيث يكون يسيراً على تصوره الخالص، أعني بالتعيين أنه يبدو له مماهياً بصورة مجردة—والعالم ذاته من تحديده بوصفه عرضياً يُعبَّر عنه بوصفه مشيراً إلى عدمه وإلى آخره بوصفه حقيقته.

وهكذا فقد أصبح الانتقال مفهوماً بسبب كونه لا يوجد في المنطلق في ذاته فحسب، بل بسبب كونه كذلك يعني التلاشي في الحين، أعني أن هذه الخاصية كذلك توضع إذن موجودة فيه. وبهذه الصورة، فإن وجودها صار معطى بالنسبة إلى الوعي الذي كان تعامله إلى حد الآن تعاملاً تصورياً، إذ إن الأمر بالنسبة إليه متعلق بالوجود المباشر الذي هو هنا خاصية فكرية. كما أن النتيجة أي الضروري المطلق مفهوم، إذ هو يتضمن الوساطة، ويعد مما هو مفهوم بدرجة قصوى نفس هذا الفهم للاقتران عامة، الاقتران الذي يُعتبر على النحو المتناهي، اقتران الواحد بالآخر. ولكن أيضاً في حدود كون مثل هذا لاقتران يقع في غايته القاصرة. وفي مقابل ذلك يجلب معه ما يعدله. ومثل هذا الاقتران يجلب لذاته لكون قانونه يكون أمامه في مادته، مطلب تكرار ذاته دائماً، ودائماً نحو آخر، أعني نحو أمر سلبي. والإيجابي الذي يحصل في هذا التقدم وينكص ليس هو إلا أمراً يطرد نفسه، فيكون الواحد أو الآخر على حد سواء دون سكينة ولا رضا. لكن الضروري المطلق لكونه من ناحية أولى يجلب ذلك الاقتران هو ذلك

الذي يقطع الصدور عن الذات ليرجعه إلى ذاته حتى يضمن الاقتران: **فالضروري المطلق موجود لأنه موجود**. وإذن فذلك الآخر يوجد ويستبعد الصدور من الذات نحو الآخر. وبسبب هذا التناقض اللاواعي تتم ضمانة تحقيق الرضا.

الدرس السادس عشر

كان موضوع الجدل، إلى حد الآن، السيلان المطلق للخصائص المتدخلة في الحركة التي هي هذا السمو الأول نحو الإله. والآن ما يزال علينا أن ننظر في النتيجة لذاتها النتيجة التي حددها المنطلق الذي رضيناه.

فهذه النتيجة هي الذات الضرورية بالمطلق. والمعلوم أن معنى النتيجة هو أن تكون خاصية الوساطة، ومن ثم النتيجة كذلك قد تم تجاوزهما. فالوساطة كانت تجاوز الوساطة لذاتها. والذات ما تزال مماهاة مع الذات تامة التجريد. فلا هي ذات ولا هي روح. والخاصية كلها تطابق الضرورة المطلقة التي هي– بوصفها وجوداً– موجودة مباشرة كذلك، وهي في الواقع تتحدد موضوعاً، ولكنها تكون كذلك أولاً في الشكل السطحي من الضروري المطلق، الموجود.

أما كون هذه الخاصية ليست كافية لتصورنا الإله، فذلك نقص نتركه بعض الوقت جانباً ما دام موجوداً، بحيث تمكن هذه الخاصية الأدلة الأخرى أن تقدم خصائص إضافية أكثر عينية. لكن توجد أديان وأنساق فلسفية يتمثل نقصها في كونها لم تتجاوز خاصية الضروري المطلق. والنظر في الأشكال الأكثر عينية التي تكوّن هذا المبدأ في الأمر الأول (الأديان) نظر ينتسب إلى فلسفة الدين وإلى تاريخ الأديان. وبمقتضى هذا الجانب، يمكن الاقتصار هنا على ملاحظة أن عامة الأديان التي تتأسس على مثل هذه الخاصية أكثر غناء وتنوعاً في النتيجة الباطنة للروح العيني، مما يمكن أن يقدمه المبدأ المجرد مع ذاته. وفي الظهور والوعي تُضاف الوجوه الأخرى للفكرة التامة، بعدم تناسق مع ذلك المبدأ المجرد. لكنه ينبغي أن نميز جوهرياً حتى نعلم هل إن إضافة التشكيل هذه لا تنتسب إلا إلى الوهم والعيني، فلا يتجاوز العيني في باطنه ذلك التجريد بحيث يكون، كالحال في الميثالوجيا الشرقية والهندية بالتعيين، الثراء اللامتناهي من الأشخاص الإلهية التي ليست هي مجرد قوى عامة، بل هي تقدم باعتبارها شخصيات واعية بذاتها، ومريدة، لكنها تبقى مع ذلك عديمة الروح، أم إنه بصرف النظر عن تلك الضرورة يكون المبدأ الروحي في هذه الأشخاص، ومن ثم تظهر الحرية الروحية في عابديها؟ وهكذا نرى الضرورة المطلقة بوصفها مصيراً في دين اليونان وتُقدَّم بوصفها

الأمر الأسمى والأخير، إلا أن الدائرة العينية الحارة والحية تبقى دونها بوصفها كذلك آلهة روحية وواعية ومتصورة، الآلهة التي تتوسع كما في الميثولوجيات المشار إليها وفي غيرها في شكل كثرة أخرى من الأبطال وعرائس البحر والأنهار إلخ.. وربات الشعر والغابات، وأحياناً باعتبارها جوقة مصاحبة، وغير ذلك من الخصوصيات الأخرى لرؤوس إلهية سامية، وأحياناً بوصفها صوراً ذات مضمون أقل أهمية عامة تتصل بأمور خارجية عادية من العالم عامة، ومن عرضياته. وهنا تمثل الضرورة القوة المجردة على كل القوى الجزئية والخلقية والطبيعية. لكن هذه القوى الأخيرة لا يتضمن بعضها إلا قوة طبيعية ذات دلالة عديمة الروح، وتبقى خاضعة للضرورة خضوعاً تاماً، وليست أشخاصها إلا تشخيصات. لكن بعضها الآخر، رغم أنها لا تستحق مباشرة أن تسمى أشخاصاً، فإنها تتضمن في ذاتها خاصية سامية للحرية الذاتية، وتبقى سيدة على ضرورتها التي لم تبق خاضعة إلا لمحدودية هذا المبدأ الأعمق، هذا المبدأ الذي ينتظر تخليصه لاحقاً من هذا التناهي الذي يصدر عنه أولا، وعليه أن يظهر في حريته اللامتناهية.

إن التحقيق المتناسق لمقولة الضرورة المطلقة، سنراه في نسق يصدر عن فكرة مجردة. وهذا التحقيق يخص علاقة هذا المبدأ الذي يشمل تنوع العالمين الطبيعي والروحي. فالضرورة المطلقة باعتبارها أساس الواقع الحقيقي الوحيد والصادق، في أي علاقة توضع أشياء العالم بالإضافة إليها؟ فهذه الأشياء ليست مقصورة على ما هو طبيعي منها، بل هي تشمل كذلك الروح الفردية الروحية، مع كل مفهوماتها ومصالحها وأهدافها. لكن هذه العلاقة هي بَعْد علاقة محددة في ذلك المبدأ. إنها أشياء عرضية. ثم إنها مختلفة عن الضروري المطلق ذاته. لكن وجودها ليس وجوداً قائماً بذاته قبالة الضرورة إلا أنها هي بدورها ليست مقابلة لها – بل هي ليست إلا وجوداً. وهذا الأمر الذي يُنسب إلى الضرورة والأشياء (الجزئية) ليس إلا أعراضها. أما ما حددناه بكونه الضرورة المطلقة، فإنه ينبغي أن يُوَقْنَمَ ليكون وجوداً عاما وجوهراً. وبوصف هذه الضرورة نتيجة، فإنها وحدة تتوسط مع ذاتها بتجاوز التوسط. فتكون هكذا وجوداً بسيطاً. وهي وحدها تمثل بقاء الأشياء. وعندما ذكّرنا بالضرورة سابقاً بوصفها مصيراً يونانياً، (فقد بينا) أنها تكون قوة عديمة التحديد. لكن الوجود ذاته ارتقى بعد من ذلك التجريد إلى هذا الذي عليه أن يكون متجاوزاً له. ومع ذلك فلو كان الجوهر كذلك أو لو كان الجوهر ليس إلا الكيان المجرد، لكان للأشياء خارجه القيام الذاتي الذي للفردية العينية، بل ولكان ينبغي

أن يحدد، بوصفه قوة هذه الأشياء والمبدأ السلبي الذي يثبت ذاته فيها، ما يجعلها المتلاشي والفاني، ومجرد ظاهر من الوجود. وقد رأينا أن هذا الأمر السلبي هو الطبيعة الحقيقية للأشياء العرضية. وإذن فلها هذه القوة فيها ذاتها وهي ليست ظهوراً عامة، بل هي ظهور الضرورة. والضرورة تتضمن الأشياء، أو هي بالأحرى تتضمنها من حيث وجه الوساطة. لكنها ليست خاضعة هي بدورها لوساطة غيرها، بل هي وسيطة ذاتها مع ذاتها. إنها تحول وحدتها المطلقة، وتحدد نفسها بوصفها وساطة، أعني بوصفها ضرورة خارجية، وتعلق غير بغير، أي تعلقاً في الكثرة اللامتناهية التي تنهدم في ذاتها في العالم المشروط بإطلاق. لكنها بذلك تكون بحيث ينحط التوسط الخارجي والعالم العرضي إلى عالم الظهور، وتتجمع فيه مع ذاتها باعتبارها قوته في هذا الكيان العدمي، وتبقى مطابقة لذاتها. وهكذا فهي محيطة بكل شيء، وهي حاضرة في كل شيء حضوراً مباشراً، إنها في آن وجود العالم كما تحوله هي وتغيره.

إن خاصية الضرورة كما فسرها لنا مفهومها التأملي هي عامةً، الموقف الذي اعتيد على تسميته بـ**وحدة الوجود**. وهي تعبر عن العلاقة المعطاة تارة بصورة محررة وصريحة، وطوراً بصورة سطحية (490). إن الاهتمام الذي أعاد هذا الاسم إحياءَه في العصر الحديث، بل إن الاهتمام بنفس المبدأ يتطلب أكثر أن نوجه اهتمامنا إليه. فسوء الفهم الذي يسيطر بالنظر إليه لا يمكن ألا يشار إليه، وألا يعلل، ثم أن نقدر منزلة المبدأ في جملة أسمى، في فكرة الإله الحقيقية وبتناسق معها. وإذ سبق فوضعنا النظر في التشكل الديني للمبدأ جانباً، فإنه يمكن —حتى نضع تحت التصور صورة منه— أن نقدم بالنسبة إلى وحدة الوجود الأكثر إحكاماً الدين الهندي الذي هو مرتبط كذلك مع هذا الإحكام، بحيث إن الجوهر المطلق الذي هو وحيد في ذاته يختلف بصورة الفكر عن العامل العرضي، باعتباره يُتصور موجوداً. والدين يتضمن جوهرياً علاقة الإنسان بالإله. ومن حيث هو وحدة وجود، يكون الدين في الكيفية أقل مما يكون في الموضوعية التي تركتها فيه الميتافيزيقا، باعتباره موضوعاً وتبقي على ما تراه خاصية له. وعلينا أن نجلب الانتباه أولاً إلى خاصية «**تذويت**» الجوهر هذه. فالفكر الواعي بذاته لا يكون تجريداً للجوهر ذلك فحسب، بل هو هذا التجريد نفسه. إنه هذه الوحدة البسيطة ذاتها باعتبارها موجودة لذاتها وتسمى جوهرها. وهكذا فإن هذا الفكر يصبح القوة الخالقة للعوالم والحافظة لها وكذلك القوة المغيرة لوجودها المتعين ومحولتها. وهذا الفكر يسمى **براهما**.

إنه يوجد بوصفه وعياً طبيعياً بالذات للبراهمان، وبوصفه وعياً للآخرين بالذات وعياً يرغم وعيهم المتنوع وإحساساتهم واهتماماتهم الروحية والحسية، وما يطرأ عليها من اهتزاز حركية جميعا، ويقتلهم ويرجع هذه الوحدة الجوهرية إلى البساطة التامة والخواء. كذلك تبرز دلالة هذا الفكر وهذا التجريد الذي للإنسان في ذاته باعتباره قوة العالم. إن القوة الكلية تتشخص في آلهة هي مع ذلك دنيوية وفانية أو –وهو نفس الأمر– أن كل حيوية سواء كانت فردا طبيعياً أو روحياً يتناهشها من كل جانب بسبب تناهيها اقتران مشروط. ففي كل حصاة يتم القضاء عليها فترتقي إلى شكل آلهة موجودة.

وكما ذكرنا، فإن وحدة الوجود هذه بوصفها ديناً يظهر فيها مبدأ التفرد في تناقض مع قوة الوحدة الجوهرية. ولا غرو، فإن الفردية لن تبلغ إلى حد الشخصية. لكن القوة تتخلق بقدر كافٍ من الوحشية مناقضة لفناء المتعارض. فنجد أنفسنا على أرضية جنون بلا زمام، حيث إن الحاضر الأكثر عادية يرفع إلى منزلة إلهية، ويُتصور الجوهر موجوداً في شكل متناه، ويتهرب كذلك من التشكل مباشرة.

إن رؤية العالم الشرقية هي على العموم هذا الجلال الذي يذهب بكل تعيين فردي في تجزؤ الأشكال والوجودات الجزئية وفي أعمق الأعماق إلى أبعد الحدود ويحدس الواحد في كل شيء. ومن ثم فلهذه العلة بالذات يرتدي هذا الواحد المجرد لذاته سيادة الكون الطبيعي والروحي وفخامته. فتغوص نفس شاعر الشرق في هذا المحيط، وتروي كل الحاجات والأهداف والهموم التي لحياة ضئيلة وحبيسة، وتغتذى مستمتعة بهذه الحرية مستعملة كل جمال العالم حلياً وزينةً.

وقد سبق أن اتضحت هذه الصورة التي شرحت موقفي منها سابقاً، الصورة المتمثلة في كون عبارة وحدة الوجود، أو بالأحرى العبارة الألمانية التي تحولت إليها بنحو ما أي كون الإله هو الواحد والكل –**تو آن كاي بان**–آلت إلى التصور الزائف المتمثل في دين وحدة الوجود، أو فلسفة الكل، أعني أن كل وجود في تناهيه وجزئيته يعبر عنه بوصفه إلهاً أو أحد الآلهة. فيؤله المتناهي بما هو موجود. ونفس هذا الافتراض لا يمكن أن يحصل إلا في عقل إنسان أو مدرسة محدودة الأفق، تكون غير مهتمة بما هو موجود بالفعل، وتتشبث بمقولة هي في الحقيقة مقولة التفرد المتناهي، ومقولة التنوع الذي تجد الكلام دائراً حولها، وتعتبرها ثابتة وموجودة وتفرداً

جوهرياً. ولا يمكن أن نتجاهل أن خاصية الحرية الجوهرية والمسيحية، وأن الفردية التي بما هي حرية لامتناهية في ذاتها وشخصية تلكما الخاصيتان، هما اللتان تقودان العقل إلى اعتبار تفرد التناهي في مقولة، ذرة موجودة وغير متغيرة، إغفالا لوجه السلبي الذي يكمن في القوة في نسقها الكلي. فالكل أعني كل الأشياء في تفردها الموجود تُعتبر الإله، وكذلك تُتصور وحدة الوجود بمعنى أنه يأخذ «**البان**» في هذه المقولة المحددة مقولة «**الكل**» وكل متفرد، ومثل هذا الأمر اللامعقول لم يدر بخلد أي إنسان عدا مثل هؤلاء المشتكين من وحدة الوجود هذه. وهذا الرأي هو بالأحرى عكس الرأي الذي ينسب إلى القول بوحدة الوجود. فالمتناهي والعرضي ليس ما يقوم بذاته. وهو بالمعنى الإيجابي ليس إلا ظهور الواحد وتجليه. وهو مظهره الذي ليس هو لذاته إلا أمراً عرضيّاً، بل هو الجانب السالب والتلاشي في القوة. وهو الطابع المثالي من الموجود باعتباره منطلقاً مؤقتاً للجانب الراجح[1]. وفي مقال ذلك ترى الحصاة أن تلك الأشياء موجودة لذاتها، وأن لها في ذاتها جوهرها. ومن ثم فينبغي أن تكون بتلك الجوهرية المتناهية، وأن تكون بمقتضاها إلهية أو حتى إلهاً. وهي لا يمكنها أن تنفصل عن إطلاق المتناهي. وهي في وحدتها مع الإلهي. ولا تُرى أنها نفسها قد تم تجاوزها ومصيرها إلى تلاشٍ، بل هي تتضمن الإلهي وهي في ذلك ما تزال دائماً موجودة، بل هي بالأحرى لم يعد لها أي وجود ما دام المتناهي كما يقولون يصبح لامتناهياً بفضل وحدة الوجود.

إن أنساق **الجوهرية الفلسفية**–والأفضل أن نسميها بهذا الاسم بدلاً من اسم «وحدة الوجود»، لأن هذه التسمية الأخيرة ارتبطت بتصور خاطئ (يسمى عند القدامى التصور الإيلي عامة وعند المحدثين التصور السبينوزي)، هي كما تم التذكير به أكثر تناسقاً من الأديان، من حيث كونها تتشبث بالتجريد الميتافيزيقي. وأحد جانبي النقص الذي يشوبها هو النقص في وحدانية البعد الذي تم بيانه في تصور الحصاة لمسار السمو، أعني بالذات كونها تنطلق من الوجود الحاضر وتعتبره عدماً وتعرّف حقيقته بكونه الواحد المطلق. ولها افتراض نفيها في الوحدة المطلقة. لكنها لا تعود من ثم نحو الافتراض، بل هي تترك العالم الذي ليس هو عندها إلا محاطا بتجريد العرضية والتعدد إلخ... ولا تعتبره من إنتاج الجوهر. والأمر في هذه الوحدة

(1) ما جاء في W أي في الجزئين 11 و12 «إن الوقوع في قوة الوجود المثالي للموجود باعتباره منطلقاً مؤقتاً في القوة الجانب الراجح» كما غيرها لاسون في نشرته.

ليس إلا كالأمر في الليل السرمدي من دون أن تكون محددة بوصفها المبدأ الذي يتحرك نحو ظهوره الذي يتتجه–بوصفه اللامتحرك الذي يحرك بعبارة أرسطو البليغة.

أ– إن المطلق يحدد الإله في هذه الأنساق بوصفه الواحد والوجود ووجود كل موجود والجوهر المطلق الذي ليس قيامه بالغير، بل هو في ذاته ولذاته ذات ضرورية، وعلة ذاته –**كاوزا سوي**–، ومن ثم فهو معلول ذاته، أعني أنه الوساطة المتجاوزة لذاتها. والوحدة في هذه الخاصية الأخيرة تنتسب إلى فكرٍ لامتناه، فكر ذي تكوين أعمق من خاصية الوجود المجرد أو خاصية الواحد المجرد. وهذا المفهوم قد تم شرحه بما يكفي– **ف(كون الشيء) علة ذاته=كاوزا سوي**– عبارة أكثر وقعاً بالنسبة إلى نفس الخاصية. ومن ثم فيمكن أن نأخذها بعين الاعتبار للشارح. فالعلاقة بين العلة والمعلول تنتسب إلى وجه الوساطة بالغير، الوجه الذي رأيناه في الضرورة، وهو صورتها المحددة. فبواسطة الغير يكون شيء ما، ذا وساطة بإطلاق، ما كان ذلك الغير علته. والعلة هي الأمر الأصلي، باعتباره مباشراً وقائماً بذاته. أما المعلول فليس هو إلا أمراً موضوعاً وتابعاً إلخ..

إن التناقض من جنس تناقض الوجود والعدم وتناقض الواحد والمتعدد إلخ... يتضمن خاصيته التي تجعله وحدة حديه في علاقتهما أحدهما بالآخر. وفضلاً عن كونهما لهما كذلك في ذاتهما قيمتهما باعتبار كل منهما متعلقاً بالآخر، فالموجب والكل إلخ.. يتعالق أولهما دون شك مع السالب ويتعالق ثانيهما مع الجزء. وهذه العلاقة تنتسب إلى معناهما الجوهري. لكن الموجب يكون له مثل السالب، والكل مثل الجزء إلخ.. لهما كذلك خارج تلك العلاقة دلالة وجود لذاته. لكن العلة والمعلول لا يكون لهما معنى بإطلاق إلا ما لهما من معنى في علاقتهما. فالعلة لا تتعدى كونها ذات معلول: الصخرة تسقط ولها مفعول ضغط على الموضوع الذي يسقط، وخارج هذا المفعول الذي للصحرة من حيث هي، جرم ثقيل تكون الصخرة عادة متفردة فيه فيزيائياً، ومختلفة عن الأجرام الثقيلة الأخرى. أما من حيث كونها علة في هذا الضغط فنأخذ مثلاً أنها تواصل تأثيرها عندما تصطدم بجرم آخر فتتوقف عن بقائها علة. كما أنها خارج علاقتها هذه تكون صخرة كما كانت سابقاً. وهذه الصخرة تحوم حول

التصور ما كان محدداً للعلة باعتبارها أصلية حتى وهي مستمرة خارج تأثيرها. إلا أن الصخرة تبقى مع ذلك خارج ذلك التأثير صخرة، لكنها ليست علة. والصخرة لا تكون علة إلا في تأثيرها وخلاله (بالتناسب) إذا أخذنا في الاعتبار عامل الزمان.

إن العلة والمعلول لا يقبلان الانفصال عامة. وكل منهما ليس له من معنى ووجود إلا في علاقته هذه بالآخر، إلا أنهما ينبغي أن يكونا مختلفين بإطلاق. كما أننا نتشبث بكون العلة ليست المعلول، والمعلول ليس العلة. والحصاة تتشبث بوجودهما لذاتهما تشبثاً عنيداً نفياً للتعالق بين هاتين الخاصيتين.

ولكن مثلما رأينا أن العلة غير قابلة للفصل عن المعلول، وأنها لا معنى لها إلا فيه، فإن العلة نفسها غير مباشرة بوساطة المعلول. وهي لا تكون علة إلا بتوسط المعلول وفيه. وهذا ليس شيئاً آخر غير كون العلة علة لنفسها، وليست علة لغيرها. ذلك أن ما كان ينبغي أن ما يكون غيراً هو على نحو ما لا تكون العلة علة إلا فيه. ومن ثم فلا يكون له تأثر إلا حيث يحصل ما لا يحصل إلا فيه هو ذاته.

وقد تأمل **يعقوبي** هذه الخاصية السبينوزية خاصية «**الكاوزا سوي**» -الذات التي هي علة نفسها-(حول نظرة سبينوزا في رسائل النشرة الثانية ص.416[1]) وأورد نقده في المسألة كذلك لأنه مثال على أن **يعقوبي**-قائد حزب العلم المباشر والإيمان والذي يرفض العقل بشدة-لا يتجاوز الحصاة الخالصة عندما ينظر في الأفكار. سأتغاضى عما أورده في هذا المحل حول الفرق بين مقولة الأساس والنتيجة ومقولة العلة والمعلول، وعن كونه يعتقد أن له كذلك في رسائل خصامية متأخرة في الزمان خاصية حقيقية لطبيعة الإله متمثلة في هذا الفرق، وسأكتفي بإيراد النتيجة الموالية التي قدمها، النتيجة المتمثلة في أن البعض قد حصل باستبدالهما فاستخرج بنجاح «**أن الأشياء يمكن أن تنشأ من دون أن تنشأ، وأن تتغير من دون أن تتغير، وأن تتقدم وتتأخر فيما بينها، من دون أن تتقدم وتتأخر فيما بينها**». لكن مثل هذه الأمور غير معقولة، فلكأن المرء يضيف قائلاً إن التناقض الذي يمكن للحصاة أن تأتي بقضية تتجاوزه هو الكلمة الأخيرة، وهو بإطلاق حد أفق الفكر الذي لا يمكن للمرء أن يتجاوزه، بل عليه أن ينكص إليه. لكن حل هذا التناقض

(1) انظر Fn . ا ص.461.

سبق أن رأيناه ونريد أن نستعمله بالنسبة إلى الشكل الذي يحصل ويدعى فيه هنا، أو بالأحرى أن نقتصر على أن نبين باختصار تقويم الدعوى المشار إليها أعلاه. فمن المفروض أن تكون النتيجة المقدمة غير معقولة، النتيجة القائلة إنه يمكن للأشياء أن تنشأ دون أن تنشأ، وأن تتغير دون أن تتغير إلخ.. فنحن نرى في ذلك تعبيراً عن وساطة الغير مع ذاته، أي الوساطة من حيث هي وساطة متجاوزة لذاتها، لكنها سرعان ما تُرفض. فالعبارة المجردة «الأشياء» تقوم بما عليها لتضع المتناهي أمام التصور. والمتناهي هو ذلك الوجود المقيد، الذي لا يمكن أن يقبل إلا كيفية واحدة من المتناقضات، تلك التي لا تجمع بين كونها في الغير، وبقائها في ذاتها بل هي تسقط. لكن اللامتناهي هو تلك الوساطة مع الذات بفضل الغير. ومن دون تكرار لتحرير هذا المفهوم فلنأخذ مثالاً حتى لو اقتصر على دائرة الطبيعي، دون أن يكون من دائرة الروحي—وليكن مثالنا من الفرد الحي عامة. فلا ريب أن ما هو معلوم عندنا بوصفه حفظ الشيء لذاته وما يعبر عنه في الفكر بكونه «سعيداً»، هو هذه العلاقة اللامتناهية والمتمثلة في أن الفرد الحي يواصل دائماً طيلة وجوده تكوين نفسه من خلال عملية محافظته عليها، دون اعتبار لخصائصه الأخرى. وهذا الوجود العيني ليس وجوداً ساكناً وهوهوياً، بل هو نشأة خالصة، وتغيير، ووساطة مع الغير، لكنها وساطة تعود إلى ذاتها. فحيوية الحي تجعل نفسها تكويناً لذاتها، وهي موجودة بعد. وإذن فيمكن أن يقول المرء بحق، وأن يعبر بعبارة قوية: **إن مثل هذا الشيء يتكون من دون أن يتكون**. وهو يتغير وكل نبضة تحدث فيه ليست حادثة بواسطة نبضات كل عروقه فحسب، بل إن كل نقطة من كيانه كله يحدث فيها تغيير يبقى فيه الفرد نفس الفرد بإطلاق، ما كانت هذه الفاعلية فاعلية متغيرة في ذاتها. وإذن فيمكن للمرء أن يقول عنه إنه يتغير من دون أن يتغير، بل يمكن القول في الأخير إن الأشياء في الحقيقة لا تكون موجودة من دون أن تكون سابقة الوجود، كما رأينا بخصوص العلة، وأنها الأمر الأصلي السابق، بل هي في آن ليست علة قبل تأثيرها. وإنه لمن المقرف، بل وكان يمكن أن يكون عملاً لا نهاية له، لو تابعنا العبارات لإصلاحها، العبارات التي تقدم فيها الحصاة مقولاتها المتناهية، وتتشبث بجعلها ذات صلاحية.

إن القضاء على مقولة العلية كما تحددها الحصاة تحقق في المفهوم الذي يعبر عنه بـ«**الكاوزا سوي**» –كون الشيء علة ذاته. ودون أن يعلم **يعقوبي** الوجه التأملي في هذا النفي للعلاقة المتناهية، فإنه قد مهد له الطريق على المستوى النفسي المجرد، أو، إذا أردنا، على المستوى العملي. فقد سلم أنه من القضية البرهانية «**لا بد لكل شيء من علة**» ينبغي أن يستنتج وإن بشديد ألم أنه «**لا يمكن أن يكون لكل شيء علة**». فتم من ذلك اكتشاف «**كون الشيء علة ذاته**». لا جرم فإنه من العسير أن تسلم الحصاة ليس بتلك القضية التي تعدها برهانية مثلاً فحسب، بل وكذلك ليس بوسعها أن تقبل بقضية ما أخرى غيرها (التي تستثنيها بصورة جانبية في العبارة المقدمة). لكن ذلك ليس عسيراً على العقل الذي يتخلى بالأحرى عن مثل هذه العلاقة المتناهية للوساطة مع الغير، باعتباره روحاً إنسانياً حر ودينياً خاصة. وكما أنه يصل إلى الوعي بتناقضه في الفكر، فإنه يعلم كذلك حل التناقض.

إلا أن مثل هذا التطور الجدلي، كما قُدم هنا، لا ينتسب بعد إلى نسق الجوهرية الفلسفية نسقها البسيط، إلى وحدة الوجود، بل هو يبقى عند حد الوجود والجوهر الذي نريد أن نعيد فحص صورته. فهذه الخاصية، عند أخذها لذاتها، هي المبدأ الأساسي لكل الأديان والفلسفات. فالإله فيها جميعاً وجود مطلق. وهو ذات في ذاته ولذاته بإطلاق. وهو لا يقوم بغيره، بل هو قيام بالذات بإطلاق.

ب- إن هذه الخصائص المجردة لا تذهب بعيداً. وهي غير كافية إلى حد كبير. وقد قال **أرسطو** (الميتافيزيقا ا.5) عن **كزينوفون** «**فما يوحد في المقام الأول** (**إنزاس**)...**لم يخلق شيئاً واضحا. وهو يوجد كذلك في السماء كلها**» (كما نقول: هكذا في كل زرقة السماء) «**وبلغة الحدس: الواحد هو الإله**». والآن فعندما بين الإيليون الموالون أن الكثرة والخصائص التي تستند إلى الكثرة تؤدي إلى التناقض وتنحل إلى العدم، وعندما يغوص كل المتناهي عند سبينوزا خاصة في وحدة الجوهر، فإن وحدة الجوهر هذه لم تضف إليها خاصية أخرى عينية ومثمرة. فالتطور لا يتعلق إلا بصورة المنطلق الذي له أمام ناظره استرياء ذاتي، وجدله الذي بتوسطه يُرْجِع الجزئي والمتناهي القائم بذاته والظاهر إلى تلك الكلية. وبالفعل فنحن نجد عند **بارمنيدس** أنه يحدد هذا الواحد فكراً أو يحدد الفكر

وجوداً كما أن الجوهر يحدده سبينوزا بكونه «**وحدة الوجود (=الامتداد) والفكر**»، إلا أننا لا يمكننا أن نقول في ذلك إن هذا الوجود أو الجوهر هو من ثم فكر أي أنه يضع نفسه بوصفه محدداً لذاته، بل إن وحدة الوجود والفكر تبقى معتبرة الواحد وغير المتحرك والجامد. إنه فرق خارجي في الصفات، والأحوال، والحركة، والإرادة التي هي فروق (بمنظور) الحصاة. والواحد لا يفسر باعتباره الضرورة المتخلقة بذاتها. وهو ليس معطى مثل المفهوم بوصفه العملية التي يتوسط فيها مع ذاته. وعندما يغيب مبدأ الحركة هنا فلا غرو أنه يكون موجوداً في المبادئ الأكثر عينية مثل سيلان **هرقليطس** أو العدد إلخ.. .لكنه يكون أحياناً وحدة الوجود، والتي لا تتضمن مماهاة الذات الإلهية مع ذاتها. وأحياناً يكون مثل هذا المبدأ في مثل نفس هذه العلاقة مع العالم الموجود العادي، باعتبار هذا المبدأ هو ذلك الوجود أو الواحد أو الجوهر.

ج- وحينئذٍ فبالإضافة إلى هذا الواحد وبالذات أمام العالم العرضي نجد الوجود الموصوف بخاصية السالب مملكة القيود والتناهيات، حيث لا فرق بين أن تكون هذه المملكة مملكة الوجود الخارجي والظهور، أو، حسب تحديد المثالية السطحية، مجرد عالم ذاتي متصور أي عالم الوعي. وهذا التنوع بما له من تشابك لا متناه هو أولاً منفصل عن ذلك الجوهر. وعلينا أن نرى أي علاقة مع هذا الواحد تُعطى له. فمن جانب أول يكون وجود العالم هذا مجرد سابق الوجود. فنسق **سبينوزا** الذي هو أكثر الأنساق تطوراً، يبدأ بعرض التعريفات أعني بخصائص فكرية سابقة الوجود في التصور عامة. إنها منطلقات الوعي المفروضة مسبقاً. ومن جانب ثان تكوّن الحصاة من هذا العالم العرضي نسقاً بمقتضى علاقات ضرورة خارجية ومقولاتها.- وقد قدم **بارمينيداس** بدايةً نسقاً لعالم الظاهرات، فوضع إلهة الضرورة على قمته.- ولم يعمل **سبينوزا** فلسفة طبيعية. لكنه عالج الجزء الآخر من الفلسفة العينية أخلاقاً. وهذه الأخلاق كانت من ناحية أولى متناسقة على الأقل بصورة عامة، ومرتبطة بمبدأ الجوهر المطلق، لأن خاصية الإنسان الأسمى هي توجهه نحو الإله-الحب الخالص للرب هو بعبارة **سبينوزا -سوب سبيسي آيتارنيي**. إلا أن مبادئ النظر الفلسفي والمضمون والمنطلقات ليس لها أي ترابط مع الجوهر ذاته. فكل التحرير النسقي لعالم الظهور، مهما كان متناسقاً في ذاته، تحقق

بمقتضى النهج المعتاد، أي بفحص المدرك في علم معتاد، حيث يكون ما يعترف بكونه المطلق ذاته أي الواحد والجوهر، لا ينبغي أن يكون حياً، وليس محركاً في ذلك، وليس هو المنهج، لأن المنهج عديم الخاصية. فلا يبقى منه شيء بالنسبة إلى عالم المظاهر لكأن هذا العالم الطبيعي والروحي بالذات تام التجريد، أو لكأن حدود العالم بما هو موجب هو الوجود والواحد والجوهر، وأن التعين المتشخص حيث يكون الوجود عالماً والتطور والفيض وتردي الجوهر على ذاته في المتناهي كيفية عديمة المفهوم تماما[1]، بحيث إنه لا وجود لأي خاصية في الجوهر تجعله خلاقاً–وثالثاً بحيث تكون القوة المجردة كذلك. ووضع المتناهي باعتباره سالباً هو فناؤه. **(ختم يوم 19 أغسطس 1829)**.

(1) في W: «وأن التعين المتشخص حيث يكون الوجود عالماً والتطور والفيض وتردي الجوهر على ذاته في المتناهي كيفية عديمة المفهوم تماماً بحيث إنه» تم تغييرها بحسب نشرة لاسون.

تحرير الدليل الغائي ضمن دروس فلسفة الدين لسنة 1831

سبق فنقد كنط هذا الدليل--الدليل الغائي- نقده الأدلة الأخرى على وجود الإله، فأوصل الثقة فيها إلى حال، جعل الواحد لا يكاد يجد فائدة في بذل الجهد حتى للنظر فيها من قريب. إلا أن كنط قال هو نفسه إن هذا الدليل جدير بأن ينظر إليه في كل عصر نظرة تقدير. ولكنه أخطأ عندما اعتبر الدليل الغائي أقدم الأدلة على وجود الإله. فأولاً خاصية الإله الأولى هي السلطان، والخاصية الموالية هي الحكمة. كما أن هذا الدليل قد حصل أول ما حصل عند اليونان. وقد عبر عنه سقراط (كزينوفون الذكريات، نهاية الكتاب الأول). فسقراط اعتبر الغائية المبدأ الأساسي، وخاصة في شكل الخير. إذ قال إن علة وجوده في السجن هي أن الإثينيين يعتبرون ذلك خيراً. وإذن فهذا الدليل يطابق تطور الحرية تاريخياً أيضاً.

سبق أن نظرنا في الانتقال من دليل السلطان إلى دين الروحانية عامة. ونفس التوسط الذي عرفناه في دين الجمال حصلنا عليه بعد في الرتب الوسطى التي كانت ما تزال متوالية دون (دين) روح. والآن وقد حصلت خاصية جوهرية أخرى مع ذلك الانتقال إلى دين الروحانية، فعلينا أن نثيرها بصورة مجردة أولاً ثم أن نبينها.

لدينا هنا خاصية الحرية بما هي حرية، خاصية فاعلية من حيث هي حرية وخَلق بمقتضى الحرية، خَلق لم يعد معوقاً بالسلطان، بل هو خلق بمقتضى الأهداف. فالحرية هي تحديد الذات لذاتها، إنها التقرير الذاتي في ذاته باعتباره هدفاً. أما السلطان فليس هو إلا الانطلاق خارج الذات، بحيث إن ما يحصل في الانطلاق خارج الذات يكون غير متصالح مع الذات. وهو بالفعل صورة من الذات، لكنه ليس بعد موجوداً في الوعي وجوداً صريحاً، إذ إن الخالق لا يحفظ ذاته ولا ينتجها إلا في مخلوقه، بحيث إن المخلوق توجد فيه خصائص الإلهي ذاته. فالإله يُكنه هنا بخاصية الحكمة والفاعلية الغائية. والسلطان خير وعادل. لكن خاصية المعقولية لا تكون إلا في الفعل الغائي، بحيث إنه لا شيء يصدر عن هذا الفعل إلا ما سبق تحديده بعد، أي هذا التماهي بين الخالق وذاته.

إن الفرق بين أدلة وجود الإله يتقوم بصورة خالصة في الفرق بين خاصياتها. ففيها وساطة

ومنطق وغاية ينتهي إليها الواحد. ففي الدليل الغائي والدليل الطبيعي-اللاهوتي تنسب الخاصية المشتركة بينهما إلى نتيجة القياس فيهما، أعني خاصية الغائية. وفيهما يقع الانطلاق من وجود يُحدد الآن بوصفه غائياً. وما تقع الوساطة للوصول إليه بذلك هو الإله، باعتباره واضع الغاية ومحققها. والوجود، باعتباره مباشراً، يقع الانطلاق منه في الدليل الكوني، وهو أولاً وجود متنوع وعرضي. ثم يحدد الإله بعد ذلك باعتباره الضرورة الموجودة لذاتها وفي ذاتها وصاحبة السلطان على العرضي. وحينئذٍ فالخاصية السامية هي كون الغائية موجودة في الوجود. وفي الغاية نجد بَعدُ ترجمة المعقولية، ونجد تحديداً ذاتياً حرّاً وفاعلاً لهذا المضمون. ومن ثم فهذا الهدف، باعتباره هدفاً أولاً، هو هدف باطن يتحقق، فتكون الحقيقة الواقعة مطابقة للمفهوم أو للهدف.

فالشيء يكون خيراً ما استوفى المطابقة مع خاصيته ومفهومه. والاستيفاء هو كون الحقيقة الواقعة تكون مطابقة للمفهوم، أو للخاصية. فالمرء يدرك تناغماً في العالم بين الأشياء الخارجية التي لا يبالي أحدها بالآخر، والتي تحصل في الوجود حصولاً عرضياً بإزاء غيرها، وليس لها علاقة جوهرية بعضها بالبعض. لكنها، رغم عدم تطابقها، تظهر وحدة تكون متناسبة بفضلها تناسباً مطلقاً. وقد عرض كنط ذلك باستفاضة. فالعالم الحاضر يفتح أمامنا معرضاً لا يحد من التنوع والنظام والغائية إلخ...وتظهر هذه الخاصية الغائية خاصة في عالم الأحياء، سواء فيه هو ذاته، أو في علاقته بما يوجد خارجه. فالإنسان والحيوان كل منهما متنوع وله هذا العضو وهذه الأمعاء إلخ ...ورغم أن هذه العناصر تبدو هكذا قائمة بمجرد تجاور، فإن ذلك ليس إلا بفضل خاصية الغائية العامة التي تحفظها. فالواحد منها ليس إلا بفضل الأخر ولأجله. وكل أعضاء الإنسان وأجزائه ليست إلا أداة لحفظ الفرد الذاتي، الذي هو الغاية هنا. فالإنسان والحي عامة له الكثير من الحاجات. ولحفظه فإن الهواء والغذاء والنور إلخ..أمور ضرورية. وكل ذلك موجود لذاته، وجعله قادراً على خدمة الهدف، أمر خارجي بالنسبة إليه. فالحيوانات واللحم والهواء إلخ.. التي يحتاجها الإنسان لا تعبر في ذاتها عن كونها هدفاً. لكن الواحد منها مع ذلك ليس هو بإطلاق إلا أداة للآخر. إن في ذلك اقتراناً باطناً واقتراناً ضرورياً. لكنه لا يوجد بما هو اقتران. فهذا الاقتران الباطن لا يحصل بسبب الموضوعات نفسها، بل هو منتج لآخر مثله، مثل هذه الأشياء ذاتها. إن الغائية لا تنتج ذاتها بذاتها، بل إن الفاعلية الغائية توجد خارج

الأشياء. وهذا التناغم الذي يوجد في ذاته ويضع ذاته هو السلطان على هذه الأشياء، السلطان الذي يحددها لتكون بمقتضى الخاصية الغائية بعضها بالنسبة إلى البعض. وإذن فالعالم لم يبق خليطاً من الأمور العرضية، بل هو مجموعة من العلاقات الغائية. لكنها علاقات تنسب إلى الأشياء ذاتها من خارجها. وهذه العلاقة الغائية ينبغي أن يكون لها علة تامة السلطان والحكمة. **وهذه الفاعلية الغائية وهذه العلة هي الإله.**

وقد قال كنط: إن هذه الغائية هي أوضح الأدلة (حسب رأيه). وهي مفهومة من قبل الإنسان العامي. فالطبيعة لا تصبح مهمة بالنسبة إليه إلا بفضل هذا الدليل، الذي يحيي معرفته لها،كما أنه يستمد منها منبعه. ذلك هو بصورة عامة الدليل الغائي.

وإليك الآن نقد كنط لهذا الدليل. فعنده أن هذا الدليل هو أولاً دليل ناقص، لأنه لا يأخذ بعين الاعتبار إلا صورة الأشياء. فالعلاقة الغائية لا تتعلق إلا بخاصية الأشياء الصورية. كل شيء يحفظ ذاته. ومن ثم فهو ليس مجرد أداة لغيره، بل هو غاية ذاته. والصفة التي يمكن أن تجعل الشيء أداة لا تخص إلا صورته، ولا تخص مادته. ومن ثم فالقياس مقصور على وجود علة مصوِّرة. كما أن المادة لم تُنتج بذلك. وإذن فالدليل –يقول كنط– لم يستوفِ فكرة الإله المتمثلة في أنه خالق المادة، وليس مجرد خالق للصورة. فالصورة تتضمن الخصائص التي يتعلق بعضها بالبعض. لكن المادة، حسب كنط، ينبغي أن تكون عديمة الصورة، ومن ثم فهي عديمة العلاقة. وإذن فهذا الدليل يكفي لإثبات الإله الصانع ومصوِّر المادة، لكنه لا يكفي لإثبات الخالق.

ويمكن على كل حال أن نقول بخصوص هذا النقد، إن كل علاقة صورة. ومن ثم فالصورة تُفرد عن المادة. فنرى من ثم أن فاعلية الإله فاعلية متناهية. فعندما ننتج شيئاً تقنياً، فإنه ينبغي أن نأخذ المادة من الخارج. فتكون فاعليتنا محدودة ومتناهية. والمادة في هذه الحالة تُعتبر قائمة لذاتها، وتوضع سرمدية الوجود. وما به الأشياء تلتفت إلى غيرها هو الكيفيات والصورة وليس التفاتها بقيامها. وهذا أولاً صحيح حقاً أعني كون علاقات الأشياء تطابق صورتها. لكن المسألة هي ما يلي: **هل هذا الفرق وهذا الفصل بين الصورة والمادة مقبول؟ وهل بوسعنا أن نضع كل واحد منهما هكذا إلى جانب الآخر؟** سنبين، بالضد من هذا الرأي في المنطق (الموسوعة الفلسفية الفقرة 129[1]، أن المادة عديمة الصورة، ليست شيئاً، وأنها تجريد عقلي خالص يمكن لنا دون

---

(1) موسوعة العلوم الفلسفية الموجزة 1830 المجلد الثامن.

شك أن نقوم به، لكنه لا ينبغي أن يقدم على أنه شيء حقيقي. فالمادة التي نضعها قبالة الإله باعتبارها ثابتة لا تتغير، مجرد منتج للاستيراء أو أن هذه الهوهوية لفاقد الصورة، وهذه الوحدة المتصلة للمادة هي ذاتها إحدى الخصائص الصورية. وعلينا أن نعلم من ثم أن المادة الذي نضعها على جانب تنسب هي ذاتها إلى الجانب الثاني جانب الصورة. ثم إن الصورة هي كذلك ماهية لذاتها. ولها علاقة مع ذاتها. وبالذات فلها بذلك نفس ذلك الذي هو مختلف باعتباره مادة. ففاعلية الإله ذاتها والوحدة البسيطة مع الذات أو الصورة هي المادة. فالبقاء مطابقاً للذات هذا أو القيام هو بقاء نسبته إلى الصورة على نحو يجعلها متعلقة بذاتها. وذلك هو قيام الشيء نفسه والذي هو المادة نفسها. ومن ثم فإن كل واحدة من الصورة والمادة لا تقوم من دون الأخرى، بل هما بالأحرى نفس الشيء.

ثم يضيف كنط قائلا: ينطلق القياس من النظام والغائية الملاحظين في العالم، إذ توجد هيئات غائية. ومثل هذه العلاقة بين الأشياء، العلاقة التي لا تصدر عن الأشياء ذاتها، تصلح إذن لتكون منطلقاً. ولذلك فإنه يوجد أمر ثالث يوضع علة لهذه العلاقة. ومن الغائية نستنتج الخالق الذي وضع غائية العلاقات. ومن ثم فيمكننا ألا نستنتج إلا ما هو معطى بمقتضى المضمون في الموجود، وما هو مناسب للمنطلق. التراتيب الغائية في العالم تتبين عظيمة بصورة مدهشة لما فيها من مناسبة للغرض ومن الحكمة. لكن الحكمة العظيمة جداً والجديرة بالإعجاب ليست بعد حكمة مطلقة. فنحن نعلم ما فيها من سلطان غير عادي. لكنه ليس بعد السلطان المطلق. ووصفها بكونها صاحبة هذا السلطان المطلق قفزة لا يحق لنا أن ندعيها. لذلك فنحن نلجأ إلى الدليل الوجودي. وهذا الدليل يبدأ من مفهوم الذات، هي ذات الحقيقة الفعلية المطلقة. ولا يكفي لهذه المفهوم الجملي الإدراك المجرد الذي تم الانطلاق منه في الدليل الغائي. إلا أنه لا بعد من التسليم بأن للمنطلق مضموناً أدنى من مضمون ما يصل إليه المرء في نتيجة استدلاله. فالحكمة الموجودة في العالم ليست إلا حكمة نسبية. ليست حكمة مطلقة. إلا أنه لا بد مع ذلك من النظر في الأمر بأكثر دقة. فلدينا هنا قياس إذ نستنتج من الواحد إلى الآخر فننطلق من خِلقة العالم، ثم منها نستنتج فاعلية في تشارط الأشياء المتخارجة في الوجود، فاعلية هي باطن هذه الأشياء وكونها ما هي في ذاتها، وليست بعد حالة فيها حلولاً مباشرة. لكن صورة القياس تنتج ظاهراً زائفاً، لكأن الإله له أصل ينطلق منه الإنسان في استدلاله، فيبدو الإله وكأنه

مشروط. فالهيئة الغائية شرط، ويبدو وجود الإله في العبارة عنه وكأنه ذو وساطة ومشروط. وهذا الاعتراض هو خاصة ما اعتمد عليه **يعقوبي**: فلو أن أحد منّا يريد حسب **يعقوبي** أن يصل إلى اللامشروط بواسطة الشروط. لكن ذلك، كما رأينا سابقاً، ليس إلا ظاهراً خاطئاً، ظاهراً يتجاوز ذاته في معنى نتيجة الاستدلال. ففيما يخص هذا المعنى، علينا أن نسلم بأنه ليس إلا مسار المعرفة الذاتية. ذلك أن هذه الوساطة لا تنسب إلى الإله. ولا شك أن الإله هو الفاعلية اللامشروطة واللامتناهية، الفاعلية التي تتحدد بمقتضى الأهداف، والتي ترتب العالم غائياً. ولا يمكن أن نتصور هذه الفاعلية اللامتناهية تالية عن هذه الشروط التي ننطلق منها، بل إن ذلك ليس إلا مسار المعرفة الذاتية، والنتيجة هي أن الإله هو الذي يضع هذه التراتيب الغائية. وإذن فهي ليست إلا ما وضعه هو ولا تبقى أساساً. فالأساس الذي ننطلق منه يسقط فيما يُحدد بوصفه الأساس الحقيقي. وذلك هو معنى هذا القياس: فما يُعتبر الشارط في البداية يتبين أنه المشروط في الغاية. والنتيجة تعبر عن أنه كان من نقص الاستدلال، أن نضع أساساً ما هو ذاته مشروط. ومن ثم فهذا المسار يتبين في نهايته أنه ليس ذاتياً في الواقع، وليس أمراً يثبت في الفكر فحسب، بل هو سيبعد هذا النقص وذلك بفضل هذه النتيجة بالذات. وإذن فالموضوعي يعبر عن نفسه في هذه المعرفة. وليس ذلك مجرد تلاش موجب لما هو ذاتي في الاستدلال، بل هو مرحلة سلبية منه. لكنها مرحلة لم توضع في صورة القياس. وإذن فهي مرحلةُ توسطٍ ينفي المباشرة الأولى. ولا جرم أن مسار الروح هو تجاوز إلى الفاعلية الموجودة في ذاتها ولذاتها والواضعة للغايات. لكن هذا المسار يتبين فيه أن وجود هذا الترتيب الغائي مقدم من أجل الوجود في ذاته ولذاته. فهذا مقصور على العقل وعلى فاعلية العقل السرمدي. وذلك الوجود ليس وجوداً حقيقياً، بل ليس هو إلا ظاهرَ هذه الفاعلية.

ثم إنه علينا أن نميز بين الصورة والمادة في علاقة بخاصية الغاية. فإذا نظرنا في الصورة نظرة خالصة،كان لدينا وجود غائي متناه. وبمقتضى التناهي، فإن الغاية والوسيلة أو المادة التي تتحقق فيها الغاية أمران مختلفان. وذلك هو التناهي. وإذن فنحن نستعمل مادة من أجل غايتنا. فالفاعلية والمادة مختلفتان. وذلك هو تناهي الوجود الغائي، وتناهي الصورة. لكن حقيقة هذا التعلق الغائي ليست كذلك، بل الحقيقة في الغائية هي أنها هي ذاتها الوسيلة والمادة، وأنها فاعلية غائية تحقق بذاتها أهدافها. وتلك هي الفاعلية اللامتناهية التي للغاية. فالغاية تحقق

ذاتها. وهي تحققها بفضل فاعليتها. ومن ثم فهي تنصهر في ذاتها خلال هذا التحقيق. ويكمن تناهي الغاية، كما رأينا، في الانفصال بين الوسيلة والمادة، بحيث إن الهدف يكون ذا كيفية تحقيق تقنية. أما حقيقة الخاصية الغائية فإنها خاصية كون الغاية وسيلة ذاتها، ولها كذلك المادة التي تحققها. وبذلك تكون الغاية حقيقية بمقتضى الصورة. ذلك أن الحقيقة الموضوعية تكمن بالذات في كون المفهوم يطابق الحقيقة الواقعة. وهكذا تكون الغاية موجودة، باعتبارها في ذاتها صاحبة حقيقة فعلية، وليست شيئاً ذاتياً ووحيد البعد وتوجد فيه مراحلها. تلك حقيقة الغاية. أما العلاقة الغائية في التناهي فهي غير حقيقية.

وينبغي أن نبدي هنا الملاحظة القائلة إن غائية هذه العلاقة هي كما حددناها حيننا هذا بمقتضى حقيقتها باعتبارها موجودة وجود أمر سامٍ، وما هو حاضر في آن ويمكن أن نقول عنه دون شك إنه اللامتناهي، من حيث هو غائية لها في ذاتها المادة والوسيلة. لكنه من جانب آخر وفي آن هو مع ذلك متناه. وحقيقة الخاصية الغائية هذه كما نطلبها توجد حقاً حتى وإن لم تكن بمقتضى أحد الجوانب في الحي والعضوي. فالحياة من حيث هي ذات هي النفس. ومن ثم فالمنتَج هو نفسه المنتِج. لكن الحي كيان عضوي، والأعضاء وسائله. والنفس الحية لها جسد في ذاتها. وهي لا تكون كلا وشيئاً واقعاً حقاً إلا مع هذا الجسد. والأعضاء هي وسائل الحياة. وهذه الوسائل نفسها تحتوي كذلك على ما به تتحقق الحياة. إنها مادة كذلك. وذلك هو الحفظ الذاتي. والحي يحفظ ذاته بذاته وهو بداية وغاية. والمنتَج هو كذلك المنشِيء. والحي بما هو حي يكون في فاعلية دائمة. فالحاجة هي بداية الفاعلية. وهي تدفع الكائن الحي إلى سدها. لكن ذلك السد هو بداية الحاجة من جديد. فالحي يوجد ما كان دائماً منتجا. وهنا تكون حقيقة الغاية بمقتضى الصورة. فأعضاء الحي وسائل. لكنها كذلك أهداف. وهي الوحيدة التي تنتج ذاتها بفاعليتها. وكل عضو يحفظ الآخر ويحفظ ذاته بذاته. وهذه الفاعلية تؤلف غاية ونفسا توجد في كل نقطة من الكيان الحي. وكل جزء من الجسد يحس. وإذن ففيه توجد النفس. وتلك هي الغائية في حقيقتها. لكن الذات الحية هي كذلك متناهية بإطلاق. وحقيقة الغائية هنا حقيقة صورية لكنها ليست تامة. فالحي ينتج ذاته. ولديه في ذاته عينها مادة إنتاجها، وكل عضو له مخاط حيواني تستعمله الأعضاء الأخرى حتى تتجدد. فلدى الحي في ذاته عينها مادته. لكن ذلك ليس إلا عملية مجردة. وجانب التناهي فيها هو أن العضو يحتاج إلى الطبيعة

غير العضوية خلال استهلاكه ذاته. وكل ما هو عضوي يتعامل مع الطبيعة غير العضوية التي توجد هنا وهي قائمة بذاتها. فالعضوي من جانب أول لامتناهي، من خلال كونه دائرة خالصة للعود إلى الذات. لكنه في آن مشدود إلى الطبيعة اللاعضوية الخارجية بما له من حاجات. وهنا تأتي الوسيلة من الخارج. فالإنسان يحتاج إلى الهواء والنور والماء. وهو يغتذى بكائنات حية أخرى، بحيوانات يجعلها طبيعية لا عضوية ووسائل لهذه الغاية. ومن خصائص هذه العلاقة أنها تؤدي في هذا المضمار إلى وحدة أسمى، هي التناغم الذي تناسب فيه الوسيلةُ الغايةَ. وهذا التناعم لا يتمثل في الذات نفسها، إلا أنه فيها تناغم تتكون منه الحياة العضوية كما رأينا. فكل البنى التي للعضو، والجهاز العصبي، والدورة الدموية، والأمعاء، والرئتين، والكبد، والبطن إلخ... متناسبة بصورة معجزة. ولكن ألا يتطلب ذلك التناغم ذاته عاملا آخر خارج الذات؟ يمكننا أن نترك هذا السؤال جانباً، ذلك أننا نكنه مفهوم الكيان العضوي كما قدمناه، بحيث يكون هذا التطور لخاصية الغاية ذاتها نتيجة ضرورية لحياة الذات عامة. فإن لم نكنه ذلك المفهوم كان الحي غير هذه الوحدة العينية. وحتى نفهم هذا الأمر نفسه، فعلينا حينئذٍ أن نلجأ إلى كيفيتي الفهم الخارجيتين، الكيفية الميكانيكية (في الدورة الدموية) والكيفية الكيمياوية (في هضم الغذاء)، الكيفيتين اللتين (لا يمكن أن تستغرقا بمجراهما الحياة ذاتها). وفي هذه الحالة يكون علينا أخذ أمر ثالث يكون، هو الذي وضع هذه المجريات الحيوية. لكن هذه الوحدة وهذا التناغم في الكيان العضوي هما في الحقيقة الذات نفسها. ومع ذلك فإنه يوجد في هذه الوحدة كذلك علاقة الذات الحية بالطبيعة الخارجية غير المبالية بهذا الأمر، والتي هي عرضية بالنسبة إليه.

إن شروط هذا التعلق ليست التطور الذاتي للحي. ومع ذلك فالحي، إذا لم يجدها متقدمة عليه، فإنه لا يمكن أن يوجد. وهذه الملاحظة يصحبها إحساس بأمر أسمى هو الذي وضع هذا التناغم. وهي تثير في آن تأثر الإنسان وتعجبه. فكل حيوان له دائرة أسباب تغذية، دائرة ضيقة. ولا شك أن الكثير من الحيوانات يقتصر على نوع وحيد من الغذاء (والطبيعة الإنسانية هي الأعم في هذا المضمار كذلك)، بحيث إنه بالنسبة إلى كل حيوان يوجد كذلك هذا الشرط الخارجي الخاص والذي يضع الإنسان في هذا التعجب، فيتوجه نحو هذا العامل الثالث واضع هذه الوحدة. وهذا هو ارتقاء الإنسان نحو الأسمى، الذي أنتج شروط غايته. فالذات تفعِّل

حفظها الذاتي. وهذا التفعيل عند كل حي هو بدوره تفعيل غير واعٍ. إنه ما نسميه غريزة عند الحيوانات التي يحصل بعضها على حفظ ذاته بالعنف، وبعضها ينتجه بطريقة صناعية. تلك هي حكمة الإله في الطبيعة حيث نجد هذا التنوع اللامتناهي بالقياس إلى الفاعليات والشروط التي هي ضرورية لكل التعينات الجزئية. فإذا نظرنا في هذه التعينات الجزئية التي هي تعمل لتفعيل الحي لحفظ ذاته وجدنا أنها شيء عرضي، وليست موضوعة من قبل الذات نفسها، بل هي تتطلب علة من خارجها. فالأمر الموضوع الوحيد مع الحي هو كلية حفظ الذات. لكن الكائنات الحية مختلفة بسبب تعينات جزئية لامتناهية وهذا الأمر من وضع غيرها.

فيكون السؤال مقصوراً على: **كيف تناسب الطبيعة اللاعضوية ما هو عضوي؟ وكيف يكون بوسع اللاعضوي أن يصلح غذاء للكائن العضوي؟** وهنا يعترضنا تصور يكنه هذا التوافق بكيفية ذات خصوصية نوعية. فالحيوانات لاعضوية بالقياس إلى الإنسان. والنبات لا عضوي بالقياس إلى الحيوان. لكن الطبيعة التي هي في ذاتها لاعضوية مثل السماء والقمر. وبصورة عامة وقبل ذلك كله، فإن ما يبدو وسيلة ومادة هو أولاً ومباشرة قائم قبل ما هو عضوي. فتكون العلاقة على نحو يجعل اللاعضوي قائم الذات، وبالمقابل (فلكأن) العضوي هو التابع. ويكون ذلك الذي يعد مباشراً هو اللامشروط. وإذن فالطبيعة اللاعضوية تبدو لذاتها تامة الاستعداد. فالنباتات والحيوانات والبشر مصدرها الأول هو الخارج. والأرض يمكن أن تقوم من دون النباتات. وعالَم النبات يمكن أن يوجد من دون الحيوانات. وعالم الحيوان يمكن أن يوجد من دون البشر. وبذلك تبدو هذه الجوانب من الطبيعة قائمة بذاتها. ويمكننا أن نبين ذلك بالتجربة: فهناك جبال بدون نباتات، وبدون حيوانات، وبدون بشر. وليس للقمر وسط جوي ولا وجود فيه لعملية أنواء هي شرط النبات. وإذن فالقمر يقوم من دون طبيعة نباتية وما ماثلها. ومثل هذا اللاعضوي يبدو قائماً بذاته والإنسان يضاف إليه من الخارج. ومن ثم فللإنسان تصور بأن الطبيعة في ذاتها قوة منتجة. ومنها يصدر الحيواني. ثم بعد ذلك وفي الغاية يصدر عنها الإنسان بوعي مفكر.

إلا أنه يمكننا أن نقول إن الطبيعة تنتج درجات من الموجودات نجد من بينها دائماً أحد شروط الدرجة الموالية. والآن فإذا كان ما هو عضوي والإنسان يطرآن في الوجود، فإن السؤال الذي يُطرح هو: هل يتقدم على كل موجود ما هو ضروري له أم لا يتقدم؟ وهذا الأمر كذلك يبقى

حسب ذلك التصور متروكاً للصدفة، ما دامت لا توجد أي وحدة لذاتها بين هذه الدرجات. وقد سبق لأرسطو أن عرض نفس هذا الرأي. فعنده أن الطبيعة تواصل إنتاج كائنات حية. ولعله يحصل بعد ذلك أن توجد هذه الكائنات. وعنده أن حفظ أحد هذه المنتجات ذاته محض صدفة. فعنده أن الطبيعة قد قامت بعد بمحاولات عديدة وأنتجت مجموعة من الكائنات المشوهة، ومجموعات كثيرة من التشكيلات الحيوية صدرت عنها، لكنها لم تستطع البقاء، ولم ينتج عنها شيء يبقى بعد اندثار هذه الكائنات الحية المشوهة. وتدليلاً على هذه الدعوى يشير البعض خاصة إلى بقايا هذه الكائنات المشوهة التي توجد هنا أو هناك. فهذه التشكيلات اندثرت حسب هذا الرأي، لأن الشروط المطلوبة لبقائها نفدت.

وعلى هذا النحو فإن التناسق بين العضوي واللاعضوي قد قيل به باعتباره أمراً عرضياً. فلا حاجة هنا إلى طلب وحدة، بل إن الغائية ذاتها تعتبر عرضية. وإذن فالخصائص المفهومية المحددة هي التالية: فما نسميه طبيعة لا عضوية بما هي كذلك عامة يتصور قائماً بذاته لذاته. والعضوي أمر يطرأ عليه من خارجه، بحيث إنه من العرضي أن تكون الطبيعة اللاعضوية شرط الوجود بالنسبة إلى ما يقوم قبالتها. وعلينا أن نلاحظ هنا بخصوص صورة الخاصية المفهومية أن الطبيعة اللاعضوية هي، حسب هذا الرأي، الأمر الأول والمباشر. لكن الحس الطفولي لعصر موسى يطابق هذا القول، بأن السماء، والأرض، والنور، قد خلقت أولاً وأن العضوي طرأ متأخراً من حيث الزمان. والسؤال هو التالي: هل الخاصية المفهومية الحقيقية للاعضوي وهل الحيوي والإنسان هي الأمور التابعة؟ لكن الفلسفة تبين بخلاف ذلك حقيقة ما عليه الخاصية المفهومية. كما أن مما هو يقيني عند الإنسان في كل الأحوال، أن علاقته بباقي الطبيعة هي علاقة غاية، وأن الطبيعة ليس لها إلا خاصية الوسيلة بالقياس إليه. وكذلك الشأن بالنسبة إلى علاقة اللاعضوي عامة بالعضوي. فالعضوي هو صوريّاً في ذاته عينها غائي، وسيلة وغاية. وهو كذلك في ذاته لامتناه. إنه غاية عائدة إلى ذاتها، كما أن تبعيته للخارج تتحدد في هذا الجانب بوصفها غاية. ومن ثم فإنه الأول الحقيقي بالقياس إلى ما يسمى مباشراً، أي بالقياس إلى الطبيعة. وهذه المباشرة ليست إلا خاصية وحيدة الجانب. وينبغي أن تنزل إلى منزلة الأمر الموضوع. تلك هي العلاقة الحقيقية. فالإنسان ليس مجرد عرض يضاف إلى اللاعضوي المتقدم عليه، بل إن العضوي هو الأول لذاته واللاعضوي ليس له إلا ظاهر من الوجود فيه. وهذه

العلاقة سنحررها منطقيا في العلم ذاته.

لكن هذه العلاقة ما يزال لدينا منها مع ذلك الفصل المتمثل في كون العضوي له من جانب علاقة بحسب الخارج مع الطبيعة اللاعضوية. وهذه الطبيعة ليست موضوعة فيه هو ذاته. فالحي يتطور خارج البذرة. والتطور هو فعل الأعضاء والأمعاء إلخ.. والنفس هي الوحدة التي تنتج ذلك كله. لكن الحقيقة هي أن الطبيعة العضوية واللاعضوية ليست هنا إلا العلاقة الجوهرية بينهما، وهي وحدتهما وعدم قابليتهما للفصل، إحداهما عن الأخرى. وهذه الوحدة أمر ثالث ليس هو اللاعضوي ولا العضوي، وليست هي موجودة في الوجود المباشر، بل هي الخاصية المطلقة التي توحد العضوي وكذلك اللاعضوي كلهيما–والذات هي العضوي والآخر –اللاعضوي– يبدو موضوعاً. لكنه يتحول هنا إلى صفة محمولة على العضوي (الموضوع هنا) وتوضع صفة ذاتية له. ذلك هو الطابع التبادلي لهذه العلاقة. فكلاهما يوضع واحداً حيث يكون كل منهما قائماً بذاته ومشروطاً. ويمكننا أن نسمي هذا الأمر الثالث الذي يسمو إليه الوعي إلهاً عامة. لكن مفهوم الإله ما يزال جلّه ناقصاً. إنه في هذا المعنى فاعلية الإنتاج التي هي حكم يتم فيه إنتاج الجانبين معاً. وكل منهما يناسب الآخر في نفس المفهوم الواحد. وإذن فالسمو تام الصحة. وهو يتمثل في أن حقيقة علاقة الغاية هي الأمر الثالث، كما تم تحديد ذلك في وقتنا هذا. لكن ذلك تحدد على نحو صوري. وبالفعل، فانطلاقاً مما هو حقيقته يكون هو نفس الفاعلية الحية. لكن هذه الفاعلية ليست بعد روحاً، وليست فعلاً عاقلاً. ومطابقة المفهوم باعتباره مفهوم العضوي ومفهوم الحقيقة الواقعة، وباعتباره مفهوم اللاعضوي ليس إلا دلالة الحياة ذاتها. ويوجد ذلك بأكثر تحديد فيما سماه القدامى «**نوس**»[1]. والعالم كل متناغم وحياة عضوية تتحدد بحسب الغايات. وذلك ما فهمه القدامى بوصفه «**نوس**». ونفس الأمر سموه كذلك بتحديد أكثر دقة «**نفس العالم**» **ولوغوس**[2]. وليس في ذلك إلا وضع الحيوية. لكنها ليست بعد على حال، تجعل نفس العالم تختلف باعتبارها روحاً عن حيويتها هذه، بل النفس مجرد كائن حي في الكائن العضوي. إنها ليست شيئاً مفرداً عن الجسد، بل هي مادية وهي قوة حيوية متخلله تمام التخلل لهذا الجسد. لذلك فقد سمى أفلاطون الحياة نفسا خالدة، أعني

(1) تعليق المترجم: عقل حادس

(2) تعليق المترجم: لوجوس=بمعنى نظام النسب العقلية المشروطة في قيام الشيء

كائناً حيا حياة سرمدية. وإذن فأفلاطون لم يتجاوز خاصية الحيوية. وعندما نكنه الحيوية على حقيقتها، فإنها تكون مبدأ وحياة عضوية للكون. إنها نسق حي. وكل ما هو موجود ليس إلا عضواً لذات واحدة. فالكواكب التي تدور حول الشمس ليست إلا أعضاء ضخمة لهذا النسق. وعلى هذا النحو لا يكون الكون مجرد خليط من أعراض لا مبال بعضها بالبعض بل هو نسق حيوية. لكن خاصية الروح بذلك لم توضع بعد.

نظرنا في الجانب الشكلي من علاقة الغاية. أما الجانب الآخر فهو جانب المضمون. وهنا يُطرح هذا السؤال: ما خصائص الغاية أو ما مضمون الغاية التي ستتحقق، أو أي الصفات خلقت هذه الغايات بالنظر إلى ما سمي حكمة؟ فبالنظر إلى المضمون، يكون المنطلق كذلك ما هو سابق الوجود في التجربة. فنحن نبدأ من الوجود المباشر. واعتبار الغاية كما توجد من البداية بحسب هذا الجانب وما يليه كان قد أسهم خاصة في كون الدليل الغائي قد تُرك جانباً، بل إن البعض حط من شأنه فأصبح حقاً ينظر إليه بحذرٍ. فالواحد يتكلم على الترتيبات الحكيمة في الطبيعة. ذلك أن الحيوانات المختلفة والمتنوعة متناهية، من حيث خاصيتها الحيوية. وتوجد من أجل هذه الحيوية وسائل خارجية والحيويات هي الغاية. فإذا طلبنا حينئذٍ مضمون هذه الغاية لم يكن شيء آخر إلا حفظ هذه الحشرات وهذه الحيوانات إلخ...التي يمكننا أن نسعد بحياتها. لكن ضرورة خاصيتها لا تضيف إلا القليل بنوعها أو بتصورها. وإنه لملاحظة ورعة أن يقال: ذلك ما صنعه الإله. فذلك تعبير عن سمو نحو الإله. لكن ما عند الإله هو تصور لغاية مطلقة ولامتناهية. وهذه الغايات الصغرى تختلف كثيراً عما يجده الواحد عند الإله. والآن فعندما نجول بالنظر في الدوائر العليا وننظر في غايات الإنسان التي نعتبرها غايات نسبية، فإننا نراها في الغالب هدامة، وهي تقع دون نجاح. ففي الطبيعة تندثر ملايين البذور من البداية، دون أن تصل إلى التطور الموصل إلى الحياة. والجزء الأكبر من كل الأحياء يؤسس حياته على انحطاط غيره من الأحياء. ونفس الأمر يحصل في الدوائر الأسمى. وعندما ننفذ إلى الدرجات الأسمى من هذه الغايات السامية ونصل إلى حياة الدولة لنرى هل إن الغايات تُستوفى أم لا؟، فإننا نجد بالفعل أن الكثير يتم البلوغ إليه. لكن ذلك يكون على نحو أكثر بفضل عواطف الإنسان الجياشة وذنوبه، بل إن الغايات الأعظم والأشرف هي التي تتضاءل وتهدم في الحقيقة. ونحن نرى أن الأرض تغطيها المتردمات، وبقايا العمارة الفاخرة، وآثار أجمل الشعوب التي

نعترف بأن غاياتها جوهرية. وتوجد أشياء طبيعية وآثار إنسانية تدوم وتعاند الزمان. لكن حياة الشعوب الشريفة تلك انقرضت بلا عودة. وهكذا نرى من جانب أول غايات صغيرة ودنيا وداعية للحذر تتحقق، وفي الجانب الآخر نرى تلك التي نعتبرها جوهرية قد ضمرت. إلا أنه ينبغي علينا هنا أن نرتقي إلى خاصية أسمى وإلى غاية أعلى عندما نحزن على الضراء الحاصلة واندثار أشياء ممتازة. فكل تلك الغايات التي تهمنا كبير الاهتمام علينا أن نعتبرها متناهية ودنيا، وأن ننسب إليها تناهيها وانهدامها. لكن هذه الغاية الكلية لا توجد في التجربة. لذلك فطابع الفناء عامة يتغير. ذلك أن الفناء بداية للموجود وختم لما نجده في التجربة. لكن ما نجده أمامنا في التجربة له خاصية المحدودية. والغاية الأسمى هي الخير. إنه الغاية النهائية والكلية للعالم. وهذه الغاية ينبغي أن يراها العقل بوصفها الغاية النهائية المطلقة التي تتأسس بإطلاق في خاصية العقل التي لا يمكن له أن يتجاوزها. لكن المنبع الذي يُعترف فيه بهذه الغاية هو العقل المفكر. ثم ما يأتي بعد ذلك هو كون هذه الغاية تظهر متحققة في العالم. لكن الخير هو في ذاته وبذاته ما يحدده العقل الذي تقابله الطبيعة، وبعضها تمثله الطبيعة الفيزيائية بمسارها وقوانينها الذاتية لها، وبعضها تمثله طبيعة الإنسان وغاياته الخاصة به التي تقابلها. وعندما نلتفت إلى الإدراك، فإنه توجد عدة أخيار في العالم. لكنه يوجد ما لا يتناهى من الشر. ولا ريب أنه كان على الإنسان حينئذٍ أن يحصي جملة الشرور والأخيار، التي لم تستوف حتى يعلم ما الذي له الكلمة العليا منهما.

لكن الخير هو أمر جوهري خالص. ويترتب على ذلك بصورة جوهرية أنه يتحقق. لكنه تحققٌ من باب ما ينبغي أن يكون بالفعل، ذلك أنه لا يظهر في التجربة. إنه يبقى من مجال الواجب والمنشود.

وإذ إن الخير ليس هو ذاته قوة تحقيق ذاته، فإن العامل الثالث يصبح مطلوباً ويجعل غاية العالم النهائية تتحقق. وهذا مطلب مطلق. فالخير الخلقي ينتسب إلى الإنسان. ولما كانت قوته لا تكون إلا متناهية، وكان محدوداً بسبب جانبه الطبيعي، بل إن هذا الجانب هو نفسه عدو الخير الخلقي، فإن الإنسان يمكن ألا يحققه. ووجود الإله يُتصور هنا بوصفه مسلمة، وأمراً منشودا ينبغي أن يحصل على اليقين الذاتي بالنسبة إلى الإنسان، لأن الخير هو الأخر في عقله. لكن هذا اليقين ليس إلا ذاتيا. إنه يبقى مجرد إيمان، ومما ينبغي أن يكون. ويمكن ألا يظهر، وألا يصبح

حقيقة واقعة. لا شك أنه إذا كان الخير عامة خلقياً، وكان ينبغي أن يوجد، فإن عدم التناغم يبقى بالفعل من المطلوب والمفترض دائماً. ذلك أن الخير الخلقي لا يمكن أن يقوم ويوجد إلا بفضل معركة مع الشر. ومن ثم فسيبقى العدو الذي يتطلبه الصراع مع الخير دائم الوجود. وإذن فإذا التفتنا إلى المضمون، فإننا نجده محدوداً ونتجاوزه إلى الغاية الأسمى، فنجد أنفسنا في ميدان آخر، ميدان ينبع من الباطن وليس مما هو حاضر في التجربة. أما إذا اقتصرنا على الانطلاق من التجربة، فإن الخير والغاية الأخيرة ذاتها تكون مقصورة على ما هو ذاتي. ومن ثم فإن تناقض الجانب الثاني مع الشر ينبغي أن يدوم إلى الأبد.

تحرير الدليل الغائي والوجودي في دروس فلسفة الدين لسنة 1827

إن أول الأدلة على وجود الإله هو الدليل الكوني. ففيه وحده لم يكن العائق هو الاقتصار على تحديد الوجود والمطلق واللامتناهي بوصفه اللامتناهي عامة، فحسب بل هو قد تم تحديده في تناقض مع خاصية العرضية، باعتباره ضرورياً بالمطلق. فما هو حقيقي هو الذات الضرورية بالمطلق، وليس مجرد الوجود والذات. وحينئذٍ تكون قد أضيفت بعد خصائص أخرى. ويمكننا بصورة عامة أن نضاعف عدد هذه الأدلة إلى اثني عشر دليلاً. وفي هذا المضمار، فإن كل درجة من درجات الفكرة المنطقية يمكن أن تفيد خاصية الضرورة المطلقة أيضاً في المسار الذي بيناه.

إن الذات مطلقة الضرورة بصورة عامة والمجردة هي الوجود ليس بما هو مباشر، بل باعتباره منعكساً على ذاته. فالذات حددناها بوصفها ما ليس متناهياً، وسلب السالب الذي نسميه متناهياً. وما نتجاوزه إليه ليس هو إذن الوجود المجرد، والوجود الجاف، بل نحن نتجاوزه إلى وجود هو نفي النفي. وفي ذلك يكمن الفرق. إنه الفرق الملغي لذاته في البساطة. وإذن ففي هذا الوجود اللامتناهي والمطلق، وفي هذه الذات تكمن خاصية الفرق–نفي النفي–، لكنه الفرق من حيث هو في علاقة مع ذاته. ومثل هذا الفرق هو ما نسميه بالتحدد الذاتي. فالنفي تحدد. ونفي التحدد هو بدوره تحديد، ووضع لفرق. ومن ثم فهو بالذات، يوضع بوصفه تحدداً. وحيث لا يوجد نفي فليس هناك فرق ولا تحدد.

وإذن ففي هذه الوحدة وهذا الوجود المطلق يوجد حتى التحديد عامة، بل هو يوجد فيه بالفعل. ذلك أنه تحديد ذاتي، وإذن فهو يتحدد باعتباره تحدداً في ذاته عينها وليس من خارجه. وهذا اللاسكون يكمن فيه هو ذاته، باعتباره نفي النفي. وهو يتحدد دقيق التحدد، بوصفه فاعلية. وتحدد الذات هذا في ذاته هو الضرورة في ذاتها، وهو وضع التحديد والفرق ورفعه، بحيث يكون ذلك فعلا، ويبقى هذا التحديد الذاتي علاقة بسيطة مع الذات نفسها.

إن الوجود المتناهي لا يبقى مختلفاً. ولا وجود لهوة تفصل بين اللامتناهي والمتناهي. فالمتناهي متجاوز لذاته، بحيث إن حقيقته هي اللامتناهي الموجود في ذاته ولذاته. والمتناهي والوجود العرضي ناف لذاته. لكن نفيه لذاته هذا هو كذلك إيجاب، وانتقال إلى الإيجاب.

وهذا الإيجاب هو الذات الضرورية بإطلاق.

ويوجد شكل آخر يتأسس على هذه الخاصية وهو هو نفسه، باعتبار خاصية الشكل، حيث يوجد مضمون آخر. إنه الدليل الطبيعي الربوبي أو الدليل الغائي. وهنا كذلك نجد الوجود المتناهي في جانب. لكن تحديده ليس مجرداً،وليس مجرد وجود، بل هو وجود له خاصية ثرية المعنى، خاصية الوجود الحي. والخاصية الدقيقة للحي هي كون الأهداف في الطبيعة ليست ترتيباً بمقتضى هذه الأهداف، وهي في نفس الوقت لم تُخلق بسبب هذه الأهداف، بحيث إن الترتيب حاصل لذاته، وهي غاية في خاصية أخرى، بحيث تظهر هذا الغاية سابقة الوجود ومناسبة لتلك الأهداف.

إن النظر الطبيعي الربوبي يمكن أن يكون نظراً خالصاً لغائية خارجية. ولذلك فهذا النظر قد فقد على حق الثقة الموضوعة فيه. ذلك أنه توجد غايات متناهية. وهي تحتاج إلى وسيلة لتحقيقها. مثال ذلك أن الإنسان يستعمل لسد حاجة حياته الحيوانية كذا وكذا وما سيتحدد لاحقاً. فإذا سلم الإنسان بأن مثل هذه الغايات أمر أول، وأنه توجد وسيلة لإشباع هذه الغاية، وأن الإله هو الذي يمكن من وسيلة تحقيق هذه الغاية، فإنه يبدو مباشرة أن هذا النظر لا يناسب حقيقة الإله ما هي. فهذه الغايات– ما كانت تنقسم وتتخصص– ستكون أمراً عديم الدلالة لذاته، عدماً يجعلنا لا نولي لها أي عناية. ولا يمكننا أن نتصورها الموضوعات المباشرة لإرادة الإله وحكمته. ففي أحد مشاهد (مسرحيات) جوته نجد ذلك كله ملخصاً: فقد جاء في قول أحد الشاكرين للخالق قوله: إن الإله قد خلق شجر الخفاف حتى يكون لدينا مغلاق للقوارير.

وعلينا أن نلاحظ بخصوص فلسفة كنط، أنه قد وضع في نقده لملكة الحكم المفهوم المهم، مفهوم الغاية الباطنة–إنه مفهوم الحيوية. وهذا المفهوم هو مفهوم وضعه أرسطو من قبل. فكل كائن حي غاية لها وسيلتها في ذاتها. فأعضاؤها وكيانها العضوي وعملية هذه الأعضاء تكوّن الغاية وهي الحيوية.

تلك هي الغائية اللامتناهية. وهي غير الغائية المتناهية، إذ فيها تكون الغاية والوسيلة غير متخارجتين. فالغاية تنتج الوسيلة. والوسيلة تنتج الغاية. والعالم حي، ويحتوي على الحيوية، وعلى مملكة الحي. واللاحي في علاقة جوهرية مع الحي في آن. والطبيعة اللاعضوية كالشمس

والنجوم في علاقة بالإنسان، ما كان من ناحية أولى طبيعة حيوية، ومن خلال تكوينه لأهداف خاصة من ناحية ثانية. ففي الإنسان تقع تلك الغائية المتناهية. إنها خاصية الحيوية عامة، ولكن بوصفها في آن حيوية العالم الموجودة. وهذه الحيوية هي بالفعل في ذاتها غائية باطنة، لكنها حيوية على نحو يجعل كل نوع وجنس حي يكوّن دائرة شديدة الضيق، وطبيعة شديدة المحدودية.

والآن فالتقدم الحقيقي هو الانتقال من هذه الحيوية المتناهية إلى الغائية المطلقة والكلية، بحيث يكون العالم «كوناً=كوسموس» ونسقاً كل شيء فيه يكون متعلقاً بعضه بالبعض وغير معزول، نسقاً منتظما لكل شيء فيه محله، ومتصلاً بكل شيء، ويبقى بفضل الكل، وكذلك فاعلاً لإنتاج حياة الكل ومؤثراً فيها. الاثنين 2013.10.14 وإذن فالأمر الأساسي هو كون الحيوية المتناهية تصير حيوية كلية، غاية تنقسم إلى غايات جزئية، وأن هذه التجزئة تكون أجزاؤها في علاقة تناغم فيما بينها.

يحدد الإله أولاً بوصفه الذات الضرورية المطلقة. لكن هذا التحديد، كما سبق لكنط أن لاحظ، هو دون الكفاية بكثير لاستيفاء مفهوم الإله. فالإله وحده هو الضرورة المطلقة. لكن هذه الخاصية لا تستوفي مفهومه. فخاصية الحيوية الكلية والحياة الكلية أسمى من ذلك وأعمق. وإذ إن الحياة هي بالجوهر ذاتية وكائن حي، فإن هذه الحياة الكلية كائن ذاتي وهي عقل ونفس. وإذن فالحياة الكلية تحتوي على نفس، وعلى خاصية العقل الواحد والمرتِب لكل شيء والحاكم فيه والمنظم له.

وباعتبار ما هو شكلي، فينبغي التذكير بنفس الأمر، كالحال في الدليل المذكور أعلاه. فليس الانتقال فيه من جنس انتقال الحصاة، لأن وجود مثل هذه التراتيب والغايات، حكمة منظمة للجمع بين كل الأشياء ومرتبة لها. لكن الترقي يحتوي كذلك على وجه سلبي، وهو منه الأمر الأساسي. ويتمثل في كون هذه الحيوية والغايات على ما هي عليه، ليست الحقيقة بحيويتها المباشرة والمتناهية، بل الحقيقي هو بالأحرى هذه الحيوية الواحدة، هذا العقل (النوس). وليست الحيوية إثنتين، بل يوجد منطلق (نقطة بداية). لكن الوساطة هي على نحو يجعلها لا تبقى الأولى في الانتقال أساساً وشرطاً، بل هي أمر غير حقيقي، وسلبها موجود فيه سلب ما فيها من سلبي ومتناه وجزئية الحياة. ويُسلب هذا السلبي في هذا الارتفاع فتختفي الجزئية المتناهية.

وباعتباره حقيقة يكون موضوع الوعي نسق حيوية وعقل حيوية. إنه النفس الكلية.

وهنا أيضاً يكون الحال أن هذه الخاصية الإلهية فاعلية كلية للحياة، والنفس الصانعة للكون الواحد والواضعة له والمنظمة. وهذا المفهوم ما يزال غير كاف لإيفاء مفهوم الإله حقه. فمفهوم الإله يحتوي بالجوهر على كونه روحاً.

ولا يزال الشكل الثالث الجوهري والمطلق بحاجة إلى أن ننظر فيه بمقتضى هذا الجانب. فالمضمون في هذا الانتقال كان الحياة الحيوية المتناهية والحياة المباشرة الموجودة في الأعيان. وهنا نجد في هذا الشكل المضمون المؤسس أي الروح. ففي شكل أي قياس نجد ما يلي: **فلأن الأرواح المتناهية موجودة–وهي هنا الوجود الذي يُنطلق منه–فإذن يوجد الروح المطلق.** لكن هذا الـ«لأن» وهذه العلاقة الموجبة لا غير تتضمن هذا النقص المتمثل في الظن أن الأرواح المتناهية وكأنها هي الأساس وكأن الإله نتيجة لوجود الأرواح المتناهية. والشكل الحقيقي هو: **توجد أرواح متناهية، لكن المتناهي لا حقيقة له، وحقيقة الروح المتناهي هي الروح المطلق.** إن المتناهي في الأرواح ليس وجوداً حقيقياً. وهو في ذاته عينها الجدل المتجاوز لذاته والنافي لها. ونفي هذا المتناهي هو إثبات اللامتناهي باعتباره الكلي في ذاته ولذاته. ذلك هو الانتقال الأسمى. فالانتقال هنا هو الروح نفسه.

لدينا حدان: الوجود والإله. فعند الانطلاق من الوجود يكون الوجود مباشرة وبحسب ظهوره الأول هو المتناهي. وإذ إن هذين الحدين موجودان فإنه بوسعنا–وعلينا بخصوص مفهوم الإله ألا ننسى أن الأمر لا يتعلق بالاستطاعة، بل بالضرورة المطلقة–بوسعنا كذلك أن نبدأ من الإله، وأن ننتقل إلى الوجود. وإذن فقد وضع المنطلق في شكل متناه. ومن ثم فهو لا يعتبر بعد موجوداً. ذلك أن الإله الذي ليس إلا موجوداً متناهياً، ليس إلهاً بحق. وهذه العلاقة المتناهية موجودة، وهي ذات وجود ذاتي، وهذا الكلي عامة والإله له الوجود[1]. لكن وجوده هذا هو بدروه وجود متناه في تصورنا. وتصورنا وحيد البعد. فالإله وهذا المضمون جعلناه مشوباً بوحدانية البعد والتناهي. وذلك هو ما نسميه تصوراً. والمهم هو أن التصور يزيل هذه الشائبة، شائبة كونه متصوراً. وذاتياً خالصاً، وكونه أعطى لهذا المضمون خاصية الوجود.

---

(1) W «هذا الكلي عامة الإله له الوجود».

وعلينا أن ننظر في هذا الوساطة الثانية، كما حصلت في هذا المتناهي، أو في شكل الحصاة، باعتبارها دليلاً وجودياً. ويصدر هذا الدليل عن مفهوم الإله، وينتقل منه إلى الوجود. ولم يكن للقدامى والفلسفة اليونانية هذا الانتقال. ومر زمن طويل منذئذ قبل أن تنجزه الكنيسة المسيحية. ولم يقم بهذا التصور إلا أحد الفلاسفة المدرسيين الكبار مثل أنسالم كبير قساوسة كنترباري، ذلك المفكر العميق والتأملي.

فلدينا تصور الإله. لكنه ليس تصوراً. فحسب، بل هو موجود. فكيف حصل هذا الانتقال، وكيف نرى أن الإله ليس وجوده مقصوراً على أمر ذاتي فينا؟ وكيف تتم الوساطة بين هذه الخاصية، الوجود والإله؟

وقد استُعمل النقد الكنطي كذلك ضد هذا الدليل المسمى بالدليل الوجودي. فعُد هذا الاستعمال في عصره بنحو ما، انتصاراً كبيراً. وإلى أقرب عهد ما تزال هذه الأدلة تُعتبر أدلة داحضة ومحاولات عقيمة من العقل. لكننا عرفنا بعد أن المراقي الحاصلة في هذه الأدلة هي فعل الروح، والفعل الذاتي للروح المفكر الذي لا يمكن للبشر أن يتنازلوا عنه. كما أن الانتقال في هذا الدليل هو فعل من هذا النوع. ولم يكن للقدامى هذا الانتقال، ذلك أنه ينتسب في هذا المجال إلى رقي الروح الأعمق في ذاته. فالروح لا يكنه فكرة الإله هذه باعتباره ذاتاً، ولا يصل إلى هذا التناقض بين الذاتية والموضوعية إلا في حريته الأسمى، وفي الذاتية المتينة.

وإليك كيف عبر أنسالم عن ذلك وبأي نوع من التعبير. فالتصور الذي لدينا عن الإله هو أنه تام بالمطلق. ولو اعتبرنا الإله مجرد تصور، لكان الإله ناقصاً، وليس الكائن الأتم، فيكون ذلك مجرد أمر ذاتي ومتصور. ذلك أن التام ليس ما هو مجرد متصور، بل هو ما هو موجود كذلك، وموجود بالفعل. وإذن فالإله، بما أنه الأتم، فهو ليس مجرد تصور، بل يعود إليه كذلك الوجود الفعلي والحقيقة والواقعة.

وقد قيل بعد تكوين الفكرة الأنسالمية الأكثر تأخراً وانتشاراً وعقلانيةً، إن مفهوم الإله يتمثل في كونه جملة الحقائق الموجودة، وإنه الذات مطلقة الحقيقة الفعلية. والمعلوم أن الوجود حقيقة فعلية كذلك، وإذن فالإله ينسب إليه الوجود.

وفي مقابل ذلك قال البعض إن الوجود ليس حقيقة موجودة. وهو لا ينتسب إلى حقيقة المفهوم. فحقيقة المفهوم تعني خاصية مضمونية للمفهوم. والوجود لا يضيف شيئاً إلى مضمون

المفهوم. وقد جعل كنط ذلك بينا. فمائة تالار (=اسم العملة الألمانية) أتصورها، لكن المفهوم وخاصة المضمون يبقى (حسب رأي كنط) هو ما هو سواء تصورناه أو ملكناه، كما قيل عن المعنى الأول القائل إن الوجود ينبغي أن ينتج عن المفهوم عامة، لأن المفهوم والوجود مختلفان. ومن ثم فالمفهوم لذاته والوجود لذاته مختلفان. والوجود ينبغي أن يصدر من خارج، عن محل آخر ليأتي إلى المفهوم. فالوجود لا يكمن في المفهوم. وهذا ما يمكن لنا مرة أخرى أن نجعله بينا بمثال المائة تالار.

إن تصوراً لمائة تالار يُسمى في الحياة العادية مفهوماً. لكنه ليس مفهوماً في الحقيقة. وهو ليس خاصية مضمونية. فالتصور الحسي المجرد مثل «أزرق» أو أي خاصية من خاصيات الحصاة توجد في رأسي، يمكن بإطلاق أن ينقصها الوجود. لكنها لا يمكن أن تسمى مفهوماً. إنما المفهوم وبصورة تامة المفهوم المطلق في ذاته ولذاته مفهوم الإله، ينبغي اعتباره لذاته. وهذا المفهوم يحتوي على الوجود باعتباره خاصية له. فالوجود خاصية المفهوم. ويمكن بيان ذلك بيسر كبير بطريقتين.

فأولاً المفهوم: هو مباشرة ذلك الكلي الذي يتحدد ويتعين. وهو تلك الفاعلية التي تقضي وتعين نقسها وتحددها، وتضع تناهياً وتحكم هذا التناهي، وتكون مماهية لذاتها بفضل نفي هذا التناهي. هذا هو المفهوم عامة مفهوم الإله المفهوم المطلق. والإله هو بالذات هذا المفهوم. فالإله بما هو روح أو حب، هو كونه يتعين وينتج الابن أي يخلق العالم الذي هو غيره، والذي له فيه عين ذاته والمماهي لذاته. ففي المفهوم عامة، بل وأكثر من ذلك في الفكرة، يكون هذا المفهوم عامة مماهياً لذاته ومتعلقاً بذاته، بفضل نفي التعين الذي سيوضع. وهو في آن الفاعلية ذاتها.

ومن جهة أخرى نسأل: ما الوجود، ما هذه الصفة والخاصية الحقيقة الواقعة؟ إن الوجود ليس أكثر من كونه ما لا ينقال وعديم المفهوم، وما ليس بعيني. وما يكونه المفهوم ليس هو إلا تجريد علاقة الشيء بذاته. ويمكننا أن نقول: إنه المباشرة. الوجود هو المباشر عامة، والعكس بالعكس، أي إن المباشر هو الوجود. إنه علاقة الشيء بذاته، أعني نفي الوساطة. وهذه الخاصية «**علاقة الشيء بذاته والمباشرة**» هي الآن وفي آن لذاتها في المفهوم عامة، وفي المفهوم المطلق، وفي مفهوم الإله، بحيث يكون علاقته بذاته. وفي المفهوم ذاته تكمن مباشرة هذه العلاقة المجردة مع

الذات. فالمفهوم هو الحي وصاحب الوساطة مع ذاته. وإحدى خاصياته، أنه الوجود كذلك. وفي حدود اختلاف الوجود عن المفهوم، فإن الوجود لا يكون كل المفهوم، بل هو إحدى خصائصه فحسب. فليس هو إلا بساطة المفهوم، وكونه لدى ذاته والمتماهي معها.

إن الوجود هو هذه الخاصية التي نجدها في المفهوم مختلفة عنه، لأن المفهوم هو الكل، حيث يكون الوجود مجرد خاصية من خاصياته. والخاصية الأخرى هي أن المفهوم يحتوي على هذه الخاصية في ذاته، وهي إحدى خاصياته. لكن الوجود هو كذلك مختلف عن المفهوم، لأن المفهوم هو الكل. وفي حدود كونهما مختلفين، فإن وحدتهما ذات وساطة. فهما ليسا متحدين مباشرة. وكل مباشرة لا تكون حقيقية وفعلية إلا في حدود كونها وساطة في ذاتها. وبالعكس، فكل وساطة، ما كانت مباشرة في ذاتها، لها علاقة بذاتها. والمفهوم مختلف عن الوجود. والفرق من خاصيته أن يتجاوزه المفهوم.

إن المفهوم هو هذا الكل. وهو الحركة. وهو عملية جعل ذاته موضوعاً. فالمفهوم، بما هو مفهوم مختلف عن الوجود، يكون ذاتياً خالصاً. وذلك منه نقص. لكن المفهوم هو الأعمق والأسمى. وكل مفهوم فهو كالتالي: إنه يتجاوز هذا النقص في ذاتيته ويتجاوز هذا الاختلاف عن الوجود فيجعل نفسه موضوعاً. إنه عين الفعل الذي يجعل نفسه موجوداً وموضوعياً.

يجب علينا أن نتخلى عن الظن بخصوص المفهوم عامة، أنه شيء مقصور على كونه ملكاً لنا وأننا نصنعه. فالمفهوم هو نفس الموضوع وغايته، وهو نفس الحي. وما نسميه نفساً هو المفهوم. وفي الروح والوعي يأتي المفهوم بما هو مفهوم إلى الوجود باعتباره مفهوماً حرّاً ومختلفاً بذاتيته عن حقيقته الواقعة بما هي ما هي. فالشمس والحيوان ليس كل منهما إلا مفهوما، وليس هو ذا مفهوم فحسب. والمفهوم لا يكون موضوعياً بالنسبة إليه. ولا وجود لهذا الفصل في الشمس. لكنه موجود بالنسبة إلى الوعي الذي يعني الأنا، أعني المفهوم الموجود وهو المفهوم في حقيقته الواقعة الذاتية. وأنا الذي هو هذا المفهوم هو الذاتي.

لكن لا أحد من البشر بسعيد بمجرد أنائيته. فأنا فاعل. وهذه الفاعلية موجودة، وتسعى إلى جعل ذاتها موضوعاً، فتعطيها الحقيقة الفعلية والوجود العيني. وبأكثر تحديداً وأكثر عينية، فإن فاعلية المفهوم هذه هي الغريزة. وكل إشباع هو هذه العملية التي تتجاوز الذاتية، وتضع هذا الباطن والذاتي وتضعه كذلك باعتباره خارجياً وموضوعياً وحقيقياً، وإنتاج الوحدة بين ما هو

ذاتي فحسب وما هو موضوعي فحسب، لتزيل عنهما واحدية البعد هذه. فلا وجود لشيء يمكن أن يكون كل شيء مثالاً منه، مثل تجاوز المتناقض وتجاوز الذاتي والموضوعي بحيث يتم إنتاج وحدته.

وإذن ففكرة أنسالم هي بمقتضى مضمونها فكرة حقيقية وضرورية. لكن شكل الدليل المستنتج منها يشوبه مع ذلك نقص، مثله مثل كيفيات الواسطة التي سبق أن نظرنا فيها أعلاه. فوحدة المفهوم والوجود هذه مفروضة. والناقص هو بالذات كونها ليست إلا وحدة مفروضة. فالمفروض مجرد مفهوم خالص. والمفهوم في ذاته ولذاته مفهوم الإله. والإله موجود، ويتضمن الوجود كذلك. فإذا قارنا هذا المضمون مع ما هو إيمان وعلم مباشر، كان نفس مضمون مفروضة أنسالم. وعلى أساس موقف العلم المباشر هذا نقول: فكوني لدي تصور للإله ذلك واقعة وعي. ومع هذا التصور، ينبغي أن يكون الوجود معطى، بحيث إن الوجود مقترن بمضمون التصور. فإذا قال القائل إني أومن بذلك وأعلم علماً مباشراً كانت وحدة التصور والوجود هذه معبَّراً عنها، كذلك مثلما هي عند أنسالم، ولا يحتاج إلى أن يأخذ بعين الاعتبار أي شيء آخر. فتلك هي المفروضة في كل مكان، وعند سبينوزا أيضاً. فهو يعرِّف العلة المطلقة والجوهر باعتباره ما لا يمكن التفكير فيه من دون الوجود، ومن دون تصور مفهومه متضمناً الوجود، أعني أن تصور الإله مقترن مباشرة بالوجود.

ومباشرة المفهوم والوجود هذه مطلقة. لكن إطلاقها يقتصر على حالة الإله. فتناهي الأشياء يتمثل في كون المفهوم وخاصية المفهوم ووجود المفهوم أمران مختلفان، بحسب الخاصيات المحددة لها. والمتناهي لا يطابق ما يطابق مفهومه، أو هو بالأحرى لا يطابق مفهومه.

فلدينا مفهوم النفس. والحقيقة الواقعة والوجود هو الحيوية. والإنسان ميتٌ. وهذا ما نعبر عنه كذلك بالقول: النفس والجسد ينفصلان. وهذا هو الانفصال بينهما. لكن هذا الفصل لا يقبل في المفهوم الخالص. وعندما نقول كل غريزة تعد مثالاً من المفهوم الذي يحقق ذاته، فإن ذلك صحيح شكلاً. لكن الغريزة المشبعة هي مع ذلك، لامتناهية من حيث الشكل. والغريزة لها مضمون وبحسب خاصيتها المضمونية فإنها متناهية ومحدودة. وبذلك فهي حينئذٍ لا تطابق المفهوم الخالص.

ذلك هو الشرح لموقف العلم بالمفهوم. وآخر ما نظرنا فيه كان علمنا بالإله، ويقيننا به عامة.

والخاصية الرئيسية في هذا المضمار هي: عندما نعلم موضوعاً ما، فإن ذلك الموضوع يكون ماثلاً أمامنا، ونحن في علاقة مباشرة معه. لكن هذه المباشرة تتضمن وساطة تسمى ارتفاعاً نحو الإله، بأن يُعتبر روح الإنسان المتناهي عدماً. فبواسطة هذا النفي يسمو الإنسان ويتصل بالإله. إن هذه المقدمة القياسية: «**أعلم أن الله موجود**» وهذه العلاقة البسيطة تحصل بفضل هذا النفي.

تحرير الدليل الغائي الوجودي ضمن دروس فلسفة الدين لسنة 1831

إن أول ما ينبغي النظر فيه من دائرة الدين المتجلي هو مفهوم الإله المجرد. فالمفهوم الحر والخالص والمتجلي هو الأساس. وظهوره ووجوده للغير هو تعينه. وأرضية تعينه هي الروح المتناهي. وهذا هو الأمر الثاني. فالروح المتناهي والوعي المتناهي عينياً.. والأمر الأساس في هذا الدين هو عملية المعرفة هذه وتقضي بأن الإله يظهر في الروح المتناهي. وهو في ذلك مماه لذاتِهِ. فهوهوية المفهوم والوجود العيني هو الأمر الثالث. (والهوهوية هنا هي في الحقيقة عبارة متحرفة، ذلك أنها جوهرياً حيوية في الإله).

حققنا في الأشكال (المعروضة) إلى حد الآن صعوداً وبداية من وجود عيني بخصائص مختلفة. فالوجود أخذناه مرة في خاصية شاملة، باعتباره وجوداً عرضياً في الدليل الكوني. وحقيقة الوجود العرضي هيو في ذاتها ولذاتها، وجود ضروري. لكن الوجود العيني سيُكنَه، بعد ذلك، بوصفه متضمناً علاقات غائية في ذاته، فيعطينا ذلك الدليل الغائي. وهنا يحصل صعود وبداية من وجود عيني معطى وحاضر. ومن ثم فهذان الدليلان ينتسبان إلى تناهي خاصية الإله. ومفهوم الإله هو اللامحدود ليس بمعنى اللامحدودية السيء، بل هو بالأحرى الأكثر تحديداً والتحديد الذاتي الخالص. وتقع تلك الأدلة الأولى إلى جانب اقتران متناه، إلى جانب الخاصية المتناهية باعتبارها تبدأ من معطى. وبالمقابل، فإن البداية هنا هي المفهوم الحر والخالص. ومن ثم يطرأ في مستوى هذه الرتبة، الدليل الوجودي على وجود الإله المتعين. وهو يمثل الأساس الميتافيزيقي والمجرد لهذه الرتبة، كما أنه لم يُكتشف في المسيحية إلا بفضل أنسالم أصيل كنتربوري. وهو دليل أتم تحقيقه لاحقاً كل الفلاسفة المتأخرين مثل ديكارت ولاينتس وفولف. لكن ذلك يقع دائماً إلى جانب الأدلة الأخرى، رغم كونه هو الوحيد الدليل الحقيقي.

إن الدليل الوجودي ينطلق من المفهوم. والمفهوم يعتبر شيئاً ذاتياً. وهو يتحدد وكأنه يعتبر الموضوع والحقيقة الفعلية متقابلين. إنه هنا البادئ. والمهم هو أن نبين أن هذا المفهوم ينسب إليه الوجود أيضاً. والمسار الأدق الآن هو التالي: **ففيه يتم وضع مفهوم الإله ويُبين أنه لا يمكن أن يُكنه إلا باعتباره محتوياً على الوجود في ذاته.** وفي حدود كون الوجود يميز عن المفهوم، فإنه ذاتي

في فكرنا. وإذ هو ذاتي، فهو غير التام، وهو الواقع في الروح المتناهي لا غير. وكونه ليس مجرد مفهومنا، بل كونه أيضاً غير تابع لفكرِنا، فذلك ما ينبغي بيانه.

وقد أنجز أنسالم الدليل ببساطة على النحو التالي: الإله هو الأكمل الذي لا يمكن أن يوجد شيء آخر أكمل منه يمكن تعقله. فإذا كان الإله مجرد تصور، فإنه ليس الكامل. لكن ذلك يناقض المقدمة الأولى. ذلك أننا اعتبرنا كاملاً ما ليس مجرد تصور، بل ما ينسب إليه الوجود. فلو كان الإله مجرد (مفهوم) ذاتي، لكان بوسعنا أن نضع أمراً أسمى ينسب إليه الوجود كذلك. ثم تقدم تحرير الدليل أكثر. فقد كانت البداية بالأتم. وحُدد الأتم بكونه الذات الأكثر حقيقة، وجملة الحقائق، وسمي ذلك بالإمكان. والمفهوم باعتباره ذاتياً من خلال تمييزه عن الوجود، ليس إلا الممكن أو هو الأقل، الممكن. فالإمكان بمقتضى المنطق القديم لا يوجد إلا حيث لا يمكن بيان أي تناقض. والحقائق في الإله لا تؤخذ من ثم إلا من جانبها الإيجابي، من دون قيد، بحيث ينبغي إسقاط النفي. ومن اليسير أن نبين أنه من ثم لا يبقى إلا تجريد ما يبقى واحداً مع ذاته، ذلك أننا عندما نتكلم على الحقائق، تكون الخصائص المختلفة من جنس الحكمة والعدل والقديرية والعليمية. وهذه الخصائص صفات يمكننا بيسر أن نبين تناقض بعضها مع البعض. فالأخيار ليست العدل. والسلطة المطلقة تنافي الحكمة. ذلك أن الحكمة تفترض الغايات، في حين أن السطلة هي النفي اللامحدود والإنتاج. وإذا كان المفهوم بحسب المطلق، لا ينبغي أن يناقض نفسه، فإن كل تحديد ينبغي أن يسقط. ذلك أن كل فرق يواصل دفع ذاته نحو التناقض. ويقول البعض إن الإله هو جملة كل الحقائق، وإحدى هذه الحقائق هي الوجود أيضاً. وإذن فالوجود مقترن بالمفهوم. وهذا الدليل بقي محفوظاً إلى العصر الحديث. ونجده محرراً خاصة في كتاب **موسى بن مندل، ساعات الضحى**[1]. وقد حدد سبينوزا مفهوم الإله تحديداً يجعله ما لا يمكن تصوره من دون الوجود. فالمتناهي هو ما كان وجوده غير مطابق لمفهومه.

إن الجنس متحقق في الأفراد الموجودة في الأعيان. لكن هذه الأفراد تفسد. والنوع هو الكلي لذاته. وهنا لا يطابق الوجود العيني المفهوم. وبالمقابل، فإن الحقيقة الواقعة ينبغي أن تطابق المفهوم فيما هو لامتناهٍ ومتحدد في ذاته. وتلك هي **الفكرة (المثال)** أي وحدة الذات والموضوع.

---

(1) موسى بن مندل ساعات الضحى أو دورس حول وجدود الإله برلين 1785.

وقد نُقد هذا الدليل. وما يُعترض به عليه هو التالي: فعندما يحدد الواحد منا الإله بوصفه جملة الحقائق الموجودة، فإن الوجود لا ينتسب إلى هذه الجملة. ذلك أن الوجود حسب رأي المعترض (كنط خاصة) ليس حقيقة واقعة، ولا ينسب إلى المفهوم. فسواء كان المفهوم موجوداً أو غير موجود، فهو يبقى هو هو. وكان أحد رجال الدين قد سبق فقدم هذا الاعتراض في عصر **أنسالم**. فقال: فما أتصوره في ذاتي ليس هو مع ذلك بعد موجوداً لمجرد هذا التصور. ويدعي كنط: مائة تالار، سواء اكتفيت بتصورها أو ملكتها، تبقى هي هي. ومن ثم فعنده أن الوجود ليس حقيقة واقعة. ذلك أنه لا يضيف شيئاً إلى المفهوم. ويمكن أن نسلم أن الوجود ليس خاصية مضمونية. ولكن ينبغي دون شك، ألا يوجد شيء يضاف إلى المفهوم (وفي كل الأحوال فإنه من الخطأ الكبير أن يسمى كل وجود سيء مفهوماً)، بل تخليصه من النقص المتمثل في كونه مجرد معنى ذاتي، وليس فكرة (مثال). فالمفهوم المقصور على كونه ذاتياً والمفصول عن الوجود عدم. ويتمثل اللاتناهي بالذات في شكل القياس كما قدمه أنسالم في كونه ليس وحيد البعد، ومجرد ذاتي، لا ينتسب إليه الوجود. فالحصاة تبقي الوجود والمفهوم منفصلين بصرامة كل منهما مماهياً لذاته. ولكن حتى في التصور العادي فإن المفهوم من دون وجود، يعد أمراً وحيد البعد، وغير حقيقي. وكذلك الشأن بالنسبة إلى الوجود الذي لا يوجد فيه مفهوم، الوجود اللامفهوم. وهذا التناقض الذي يناسب التناهي لا يمكن أن يحصل في اللامتناهي وفي الإله.

لكننا الآن نجد هنا الوضعية التالية، وهي بالذات وضعية تجعل الدليل غير مرضٍ. فذلك الموجود الأتم بإطلاق والأكثر حقيقة بإطلاق هو على التعين مفروضة يكون الوجود والمفهوم لذاتهما كلاهما وحيد البعد بالنسبة إليه. فعند **ديكارت وسبينوزا** يُعرَّف الإله بوصفه علة ذاته «**كاوزا سوي**». والمفهوم والوجود المتعين هوهوية واحدة أو الإله بما هو مفهوم لا يمكن فهمه من دون وجود. وكون ذلك مفروضة هو الأمر الذي لا يكفي، بحيث إن المفهوم بالقياس إليه ينبغي أن يكون ذاتياً.

إن المتناهي والذاتي ليس ذاتياً بالقياس إلى تلك المفروضة فحسب، بل هو في ذاته متناه. ومن ثم فهو نقيض ذاته. إنه التناقض غير المحلول. فالوجود ينبغي أن يكون مختلفاً عن المفهوم. ويعتقد الواحد منا أن ذلك يمكن أن يُتشبث بكونه ذاتياً ومتناهياً لكن خاصية الوجود هي في المفهوم ذاته.

إن الوجود عرضي في مباشرته. وقد رأينا أن حقيقته هي الضرورة. ثم إن المفهوم يتضمن الوجود ضرورة. وهذا الوجود هو علاقة بسيطة مع ذاته، وعدم وساطة. فالمفهوم عندما ننظر فيه، هو ما تذوب فيه كل الفروق، وما تكون فيه الخصائص كلها ذهنية. وهذا الطابع الذهني هو الوساطة المتجاوزَة، والاختلاف المتجاوَز، والوضوح التام، والنصاعة الخالصة للوجود مع الذات. وحرية المفهوم هي عينها العلاقة المطلقة مع الذات، والهوهوية التي هي كذلك غير مباشرة، والتي هي وحدة عديمة الوساطة. وإذن فالمفهوم له الوجود في ذاته عينها، بل إنه هو ذاته قد تجاوز واحدية البعد التي له. وعندما يعتقد الواحد منا أنه قد أبعد الوجود عن المفهوم، فما ذلك منه إلا مجرد ظن. وعندما قال كنط إنه لا يمكن للواحد أن يستخرج الوجود من المفهوم مهما دقق النظر، فإنه في ذلك قد فهم المفهوم باعتباره متناهياً. لكن المتناهي هو ذاته عين المتجاوِز لذاته هذه. وعندما يكون علينا حسب هذا الرأي أن ننظر في المفهوم مفصولاً عن الوجود، يكون لدينا بالذات علاقة الشيء بذاته التي هي الوجود في ذاته.

لكن المفهوم ليس له الوجود في ذاته فحسب، ولسنا نحن فحسب الذين نرى ذلك، بل إنه هو الوجود لذاته كذلك، وهو يتجاوز ذاتيته ويجعل نفسه موضوعياً. فالإنسان يحقق أهدافه أعني ما كان أولاً مجرد وجود ذهني، فيخلصه من واحدية بعده ويجعله من ثم موجوداً. والمفهوم هو بصورة سرمدية هذه الفاعلية التي تجعل الوجود متحداً مع ذاته. ففي الحدس والإحساس إلخ.. لدينا موضوعات خارجية ماثلة أمامنا. لكننا ندركها فتصبح بذلك موضوعات ذهنية فينا. وإذن فالمفهوم هو هذه الفاعلية التي تتجاوز فرقها. فإذا نظرنا إلى طبيعة المفهوم، فإن التماهي مع الوجود لم يبق مفروضة سابقة، بل هو أصبح نتيجة. والمسار هو كون المفهوم صار موضوعياً، وجعل نفسه حقيقة واقعة. ومن ثم فهو الحقيقة وهو وحدة الذات والموضوع. وقد قال أفلاطون إن الإله حي لا يموت، جسمه ونفسه متحدان. أما أولئك الذين يفصلون بينهما، فإنهم يبقون في المتناهي واللاحقيقي.

والموقف الذي نقفه هو الموقف المسيحي. فلدينا هنا مفهوم الإله بحريته كلها. وهذا المفهوم مماه للوجود. والوجود هو التجريد الأكثر فقراً. والمفهوم ليس فقيراً إلى الحد الذي يجعله يكون فاقدا لهذه الخاصية. لكن الوجود لا ننظر إليه بفقر التجريد هذا، وفي المباشرة السيئة، بل هو الوجود باعتباره وجود الإله، والوجود تام العينية والمختلف عن الإله. فوعي الروح

المتناهي هو الوجود العيني، ومادة تحقيق مفهوم الإله. ولا يتعلق الأمر هنا بتحقيق مفهوم الإله، بل إن الكلام هنا يدور حول إضافة الوجود إلى المفهوم، أو بصورة مجردة حول وحدة المفهوم والوجود. ومثل هذه العبارات عبارات منحرفة. فالوحدة ينبغي تصورها بالأحرى عملية مطلقة وحيوية الإله، على نحو يجعل الجانبين فيها مختلفين، وتكون مع ذلك الفاعلية المطلقة الخالقة لذاتها بصورة سرمدية. فيكون لدينا هنا التصور العيني للإله باعتباره روحاً. ومفهوم الروح هو المفهوم القائم في ذاته ولذاته. وهو العلم. وهذا المفهوم اللامتناهي هو العلاقة السلبية مع الذات. وهذه العلاقة السلبية مع الذات موضوعةً هي الحكم وتخليق الذات والمختلف. ولا غرو أنه يبدو للوهلة الأولى خارجياً ودون روح، وخارج الإلهي، لكنه مماه للمفهوم. وتطور هذه الفكرة هو الحقيقة المطلقة. وقد أصبح معلوماً في الدين المسيحي أن الإله قد تجلى. والإله هو بالذات كونه يتجلى. والتجلي هو تخليق الذات. والمتجلي هو بالذات كون الإله هو المتجلي.

إن الدين ينبغي أن يكون لجميع البشر، بالنسبة إلى الذين طهروا فكرهم، بحيث يعلمون ما هو موجود في وسط الفكر الخالص، والذين بلغوا إلى المعرفة التأملية لما هو الإله، وكذلك بالنسبة إلى الذين لم يتجاوزا الإحساس والتصور.

فالإنسان ليس مفكراً خالصاً فحسب، بل إن الفكر يظهر ذاته بوصفه حدساً وتصوراً. والحقيقة المطلقة المتجلية للإنسان ينبغي من ثم أن تكون كذلك بالنسبة إليه، باعتباره متصوراً وحادساً، وباعتباره حاسّاً وشاعراً. وهذا هو الدين عامة، الدين الذي يختلف بمقتضى الشكل عن الفلسفة. فالفلسفة تفكر ما يُعتبر عادة مقصوراً على التصور والحدس. والإنسان من حيث هو متصور هو كذلك إنسان مفكر. ومعنى الحقيقة يبلغه بوصفه مفكراً. والمفكر وحده له دين. والفكر هو كذلك تصور. لكن الفكر هو الوحيد الذي يعتبر شكلاً حرّاً للحقيقة. والحصاة هي أيضاً مفكرة. لكنها تبقى عند الوحدة فلا تتجاوزها. فعندها أن المفهوم مفهوم، والوجود وجود. ومثل وحدة البعد هذه ثابتة لديها. أما في الحقيقة، فإن هذه التناهيات لم تعد صالحة بوصفها مماهية لذاتها وكونها موجودة، بل ليست هي في الحقيقة إلا وجوهاً من كل.

إن أولئك الذين يلومون الفلسفة عن تفكرها في الدين، لا يعلمون ما يشتاقون إليه. الحقد والعجب هما العاملان في هذا المضمار تحت مظهر التواضع. والتواضع الحقيقي يتمثل في

كون الروح يغوص في الحقيقة وفي العمل الأعمق الذي لا يتوفر إلا في الموضوع في ذاته وحده. وبذلك يختفي كل ما يزال حاضراً في الشعور مما هو ذاتي. فعلينا أن ننظر في الفكرة نظرةً تأمليةً خالصةً، وأن نعلل شرعيتها ضد الحصاة التي تثور ضد كل مضمون للدين عامة. وهذا المضمون يسمى سرّاً، لأنه مخفي عن الحصاة. ذلك أنها لا تصل إلى العملية التي هي هذه الوحدة. **ومن ثم فإن كل ما هو تأملي يعد سرّاً بالنسبة إلى الحصاة.**

جدلية الدين والتنوير .. «من دروس فلسفة الدين لهيجل»

يتألف هذا الكتاب المنتخب من دروس في فلسفة الدين لهيجل من مسألتين أساسيتين من مسائل الفرع الفلسفي الجديد الذي أسسه هيجل فرع «فلسفة الدين»:

المسألة الأولى هي مستويات الوعي الديني الملازمة لمستويات الإدراك المعرفي الإنساني من الإحساس والخيال والإدراك العقلي الاستريائي والإدراك العقلي التأملي تحديداً لطبيعة الدين ولمفهوم الألوهية.

المسألة الثانية هي أدلة وجود الإله والتناظر الموجود بين صورها المنطقية وتدرج الوعي الإنساني في الانتقال من الفاني إلى السرمدي ومن المتناهي إلى اللامتناهي ومن العرضي إلى الضروري تدرجاً هو عين تحقق الروح الكلي (الإله) في الروح الجزئي (الإنسان) وتحقق الروح الجزئي في الروح الكلي.

وبذلك فالكتاب الذي أسس لفرع جديد اسمه «فلسفة الدين»، انضم إلى النسق الفلسفي الذي كان خالياً منه، وقد تمكن صاحبه من تجاوز ما كان سائداً من فصام بين الفكرين الديني والفلسفي ببعديهما كليهما: فالديني تحرر من التقابل بين الفقهي والصوفي، والفلسفي تحرر من التقابل بين علم الكلام وكلام العلم.

وبذلك أصبحت العلاقة بين الدين والفلسفة علاقة تماه من حيث المضمون والطلب لأن كليهما يطلب الحقيقة ويبحث عن المطلق والمثال لتجاوز الغرق في الفاني أو ما يمكن أن نعبر عنه بالإخلاد إلى الأرض، لكنهما يتمايزان من حيث الشكل المعرفي والبنية المنطقية لخطابهما مع تقديم العملي في الدين وتقديم النظري في الفلسفة، لكن كلا الفكرين يجمع بين الوجهين النظري والعملي عند النظر إلى ما يطلبانه معرفياً وما يسعيان إليه قيمياً.









9 789948 173120